طارق البشري

المسلمون والأقباط
في إطار الجماعة الوطنية





دار الشروق

المسلمون والأقباط

في إطار الجماعة الوطنية

الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

© دار الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف: ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقياً: شروق - تلكس: 93091 SHROK UN

بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقياً: داشروق - تلكس: SHOROK 20175 LE

SHOROK INTERNATIONAL: 316/318 REGENT STREET, LONDON W1 UK, TEL: 637 2743/4, TELEX: SHOROK 257796

طارق البشري

المسلمون والأقباط

في إطار الجماعة الوطنية

دار الشروق

مُقـدّمَـة

شغلني موضوع هذه الدراسة في أعقاب عدوان ١٩٦٧ . وبدا مع الوقت ان هذه الهزيمة مما قد يتصور معه أن تترك ظلالها على قوة التماسك في المجتمع المصري ، وان تفت من صلابته . وليس خطر الهزيمة في أنها تشكل تراجعا عن موقع ما ، ولكن خطرها الأشد انها قد تخلخل الثقة في المسلمات ، وتزعزع الثوابت في العقول والقلوب . والهزيمة في ذاتها لا تشكل الخطر الأكبر ، رغم كل ما تفضي اليه من خسائر وتضحيات . وهي حلقة من حلقات الكر والفر ، تتداول في طريق النصر النهائي . وان التفاؤل بالنصر الحاسم يرد من اننا لا نواجه خصوما طامعين ، لا نواجههم على أرض أخرى غير أرضنا ، ولا نصارعهم للسيطرة على طرف ثالث ، انما نكافحهم عن ذواتنا . فنحن لسنا طرف صراع فقط ، انما نحن موضوع الصراع أيضا . لذلك لا ينحسم الصراع بمجرد مقارنة ما نملك بما يملكون ، من عدد وأدوات وتدريب وتنظيم ، لأننا نملك بحكم طبيعة الصراع نفسه مالا يمكنهم أن يملكوه . نحن بذواتنا موضوع الصراع وأرضه وميدانه. وامتلاك الذات هنا هو أمضى سلاح ، مهما بلغ جبروت الطامعين وعتوهم .

امتلاك الذات هو حصن الأمان ، وهو العدة في أي مواجهة . هو الانتماء باليقين للجماعة ، وادراك تميزها عن الطرف الآخر . لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة ، في الملمات . والطامع قوى الادراك في أن ضمانه الأساسي لا يتأتى من عدته وأدواته ، ولكنه يأتيه من تفتيته عرى التماسك في الجماعة وافساد قوامها ، أي من تصفية الانتماء . ووسيلته لذلك فيما يظهر ، تكسير الانتماء العام باثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية ، وتذويب الشعور بالتميز واستيعاب تلك الشراذم في اطار انتماء صوري يرسم هو حدوده ، بما يوحدهم فيه ويصفي ادراكهم بأنهم مختلفون ، وانهم متوحدون . ومصر والمصريون بخير ، بقدر ما يستبقون قوة تماسكهم ، وادراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم .

كانت لنا تجربة تاريخية تثير الاعتزاز، وهي ترابط المصريين واتحادهم في مواجهة الاحتلال البريطاني في ١٩١٩ . فعزمت بعون الله على دراسة هذا الأثر ، فور انتهائي من دراسة أخرى

شغلتني سنين ، عن تاريخ مصر من بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ وقد انتهت تلك الدراسة في ١٩٧٠ ونشرت بعدها بأكثر من عامين . وبدأت تحت عنوان « مصر الحديثة بين أحمد والمسيح » ، انشر بعض الدراسات التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والأقباط في مصر . نشرتها مجلة الكاتب ، فظهرت الحلقة الأولى منها في فبراير ١٩٧٠ ، والثانية في ابريل التالي عن فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، والثالثة في يونيه التالي عن السياسة البريطانية تجاه هذه النقطة ، والرابعة في أكتوبر من العام نفسه عن ثورة ١٩١٩ ، والخامسة في فبراير ١٩٧١ عن دستور ١٩٢٣ ، والسادسة في ابريل التالي عن المجالس النيابية .

كنت أظن في البداية ، أن أمر هذا الشاغل لن يعدو بعض دراسات قد لا تجاوز الثلاثة ، وان مادة الموضوع لن تواتي بأكثر من ذلك كثيرا . فلما ضربت بالفأس في الأرض ، هالتني غزارة المادة ووفرتها . فعزمت أن أعدل بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخي للمواقف السياسية في هذا الأمر ، الى دراسة المؤسسات ، سواء مؤسسات الدولة أو المؤسسات الحزبية . كما اقتضت دراسة هذه المؤسسات الافساح لدراسة المؤسستين الدينيتين ، وهما الأزهر الشريف والكنيسة القبطية ، من حيث الصراعات السياسية التي جرت حولهما . وفي هذا الصدد نشرت بمجلة الكاتب في يناير ١٩٧٣ عن الملك والخلافة الاسلامية ، وفي أغسطس وأكتوبر ١٩٧٤ عن الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية . ثم واليت اتمام دراسة الموضوع مما لم أسع لنشره بعدها . وزاد كثيراً عن حجم ما سبق نشره .

وكان من أسباب اعادة النظر في طريقة معالجة الموضوع ، والعدول فيه عن مجرد تتبع السياق التاريخي للأحداث السياسية الى دراسة المؤسسات، كان من أسباب ذلك ، ان موضوع الدراسة لا ينبغي أن يكون متعلقا بموقف الأقباط من الحركة الوطنية أو الحركة السياسية عامة، أو موقف أي من هذه الحركات من القبط، لأن هذا الوضع للمسألة يعتبر عندي وضعا مغلوطا ، ان الوضع السليم في ظني ، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والأقباط في اطار الوعاء الحاكم للمسألة ، وهو الجامعة السياسية ، دينية هي أم قومية ، وتتبع التطور التاريخي لهذه الجامعة . وكان اتضاح هذا الوضع للمسألة موجبا لاعادة النظر في تقسيم الموضوع وتصنيف مادته . مع اعادة النظر في بعض ما كان سبق نشره ، واعادة كتابة أجزاء منه ، وخاصة الفصل الأول الذي أعدت كتابته كله على نحو آخر تماما .

وقد شغلني في معظم فصول الكتاب ، تتبع الجامعة السياسية، من جانبها الحركي المعيشي ، أكثر مما شغلتني الصياغات الفكرية التي ينحتها المفكرون لهذه الجامعة . وان صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير في المعامل نقية صافية ، ولكنها معزولة نوعا ما في تراكيبها المنطقية وصفائها المثالي . أما الفكر المعيش في اختلاطه وتداخله ، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات

وتكوين المؤسسات والتصدي للمشاكل . وهذا ما شغفني التنقيب عنه والتقاطه . لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية . وكانت دراسة المؤسسات قمينة باظهار هذا الجانب الحركي أكثر من غيرها . وأرجو أن أكون وفقت في ذلك نوعا ما .

وكان التركيز على المؤسسات في دراسة الموضوع ، مثيرا للتداخل بين خيوط السياق الزمني للأحداث ، وبين التريث لدى كل موضوع نوعي بعينه لاستيفائه ما يتطلبه ، من رجوع للوراء لبيان بعض جذوره ، وامتداد للأمام لتتبع مآله . والتوفيق بين هذين الأمرين مما قد يثير الإضطراب . وقد اجتهدت توفيقا بينهما ، في أن أقسم الموضوع بما يراعي الطريقتين معا . فاجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعي محدد متميز ، وأمتد به وراء وقداما حسبما يستوجب بحثه . ولكني أورده بين غيره من الموضوعات النوعية ، في سياق زمني ، وفق ما حسبت أنه يمثل دلالة هامة لهذا السياق فيه ، أو أثرا هاما له في هذا السياق . وبهذا يحتل موقعا من المساحة الزمنية العامة المدروسة ، يكون ملائما لهذا الأثر أو الدلالة التاريخية . ثم لا أعود اليه ، الا إذا استوجب السياق الزمني ذلك ، اشارة لدلالة طرأت من بعد في ظروف تلت . وأرجو أن يكون استقام لهذه المحاولة بعض الصواب .

وأطرف ما قابلني في دراسة هذا الموضوع ، ان عاما جد عادي بين أعوام التاريخ المصري الحديث وسنيه ، بدت له عند دراسة هذا الموضوع أهمية خاصة لم تكن متوقعة ، هو عام ١٩٢٨ . عام قد يمر به القارىء للتاريخ ، أو الباحث نفسه ، من غير أن يوقفه فيه أمر ذو خطر . فهو ليس عام حدث أو احداث جليلة ، ليس عام ثورة ولا حرب ولا انتفاضات ولا معاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن . وهو لا يصلح بداية ولا نهاية لمرحلة تاريخية ما ، في أي من مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي الظاهرة . ولكنه يتكشف في هذه الدراسة عن عام عجيب ، ففيه وفيما سبقه مباشرة من شهور ، احتدم الصراع السياسي حول الأزهر والكنيسة ، وأثير موضوع التفرقة بين الأقباط والمسلمين في وظائف الادارة ، وعربدت فيه بعثات التبشير في مصر وتركيا وغيرها ، وظهرت جمعية الشبان المسلمين وجماعة الأخوان المسلمين . وفي اعقابه جرت احداث حائط البراق في فلسطين .

لقد سلخت هذه الدراسة مني سنين ، أجمع مادتها وأصنفها وأنظر فيها وأعيد النظر . وأبطأني في انجازها عدد من الأمور . فتراخى الانتهاء منها عما كنت أتوقع . ومن تلك الأمور أن التاريخ ليس مهنتي ، انما أدرسه في أوقات الفراغ من مهنة أخرى أحبها وأرتزق منها ، وهي تشغل من وقتي شاغل عمل كامل . وثاني الأمور أن عرضت لي خلال البحث ، موضوعات تاريخية أخرى صرفتني عنه مؤقتاً ، وأعانني الله أن أصدر فيها بعضا من الدراسات أو الكتب . وثالث تلك الأمور ان الأحداث العامة أرشدتني الى أشياء ، أوجبت علي مراجعة بعض من الأسس العامة في تفكيري . واقتضى ذلك مني المهل والتريث ، حتى تستقر وجهتي من جديد على نسق

محدد ، ولعل ذلك يتضح لقارىء هذا الكتاب ، اذا قارن بين وجهته ووجهة ما سلف . ولعله يتضح أكثر في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب .

أرجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن ، ولهذا الشعب الذي أعتز بكوني فردا فيه ـ فردا من ملايين سلفت وأتت ، وستجيء أن شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة .

العجوزة في ٢٦ ابريل ١٩٨٠

طارق البشرى

القَرن التَاسِع عَشَر

الدولة الحديثة :

قد يختلف المؤرخون في تعيين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث أهي الحملة الفرنسية ، أو أي حدث سابق عليها أو لاحق لها . والقائلون بأنها الحملة الفرنسية ينظرون الى ما وفد مع تلك الحملة من علوم الغرب وفنونه ، مما رأوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التي قامت من بعد . والتاريخ المصري الحديث مرتبط في هذا المنظور بما وفد عن العرب من أسباب العمران الحديث ، بمعنى أن مصر الحديثة هي هبة الحضارة الغربية بنظمها ومخترعاتها ومكتشفاتها . والناظرون الى علامة البداية في الحركة الثورية الشعبية ، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الغزو والاحتلال . والمنقبون عن نقطة البداية في الصراعات الطبقية عمدوا الى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وبكوات المماليك ، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية ، مما أثبته الجبرتي عن أحداث ما قبل الحملة الفرنسية ، واعتبروا ذلك علامة البداية .

والصحيح في نظر كاتب هذه الدراسة عامة ، وبالنظر الى موضوع هذه الدراسة خاصة . هو الاعتبار في تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد علي في ١٨٠٥ . وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمي مصر وقبطها في المجال السياسي ، أي بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية ، ومن خلال نمو المفهوم القومي للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر ، متمثلا في حركة الاستقلال السياسي عن السلطنة العثمانية ، وفي حركة التميز القومي عن الخلافة العثمانية . وان من يطالع التاريخ المصري ليكتشف في وضوح ، أن ثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية المصرية في العصر الحديث ، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد علي . وليس من شطط التعبير القول مجازا في هذا الخصوص بأنه « في البدء كان الدولة » . والدولة المصرية هي المؤسسة القومية التي قام على أكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الأوحد الذي رعى هذه الجامعة ونما بها . والى هذا التنظيم يعود الفضل فيما شوهد من تطوير ، واليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتوره من نكسات . وكان بناء الجيش المصري هو حجر الزاوية في هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية ، انما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفي

أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحداثة » ، متمثلة في الجيش ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . ان التنظيم «المصري» كان سابقا على الوعي بالمصرية ، كما أن هذا التنظيم دفع اليه مشروع سياسي كبير جرى على يدي محمد علي ، ولم تدفع به موجبات تطور « السوق الرأسمالية » حسبما استقرأ الفكر الماركسي من تجارب القوميات الأوروبية .

استطالت تلك العملية التاريخية على عهد محمد علي ، من بدايته في ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وبناء الدولة المصرية الحديثة ، لم يبدأ فور تولى محمد علي الحكم ، انما تكون على مدى من السنين ، من خلال ادراك هذا الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبه معها ، ومن خلال سلسلة الأفعال وردود الفعل الواعية التي عرفتها مصر في تلك المرحلة وما التقطه الحاكم ببصيرته السياسية النافذة .

ومحمد علي بناء ومصلح عظيم ، انعطف على يديه التاريخ المصري الى حيث يجري على دربه الى اليوم . لعله قضى وهو يتصور أن نجاحه قد انتكس ، وان مشروعه السياسي الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، وما أدت اليه من اجهاض تجربته واضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته ، والقضاء التام على عزمه الطموح في ارث الخلافة العثمانية واعادة بعثها على يديه . ولعل مشروعه كان ينحصر في بلوغ تلك الغايات ، أي بناء امبراطورية اسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية ، ولعله كان ينظر الى غير هذا الهدف باعتباره مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة في تكوين تلك الامبراطورية . ولكن هذا الذي يعتبر وسائل لديه ، هو بعينه الأثر الباقي لحكمه وعهده ، وهو بعينه الذي يعتبر غايات لدينا نحن المصريين . هو النهضة بالمجتمع المصري واشاعة روح التحديث فيه وارساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية . لقد تحطمت غايات محمد علي أمام ناظريه ، ولكن بقيت وسائله هي لب الغايات المصرية . ان جهاز الحكم والادارة والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث ، وعلى رأسها كلها أسس الجامعة السياسية الوطنية ، كلها ترجع في مجملها الى الأبنية التي شادها الرجل في الثلث الأول من القرن التاسع عشر .

وشأن محمد علي شأن القادة المصلحين جميعا ، يمتزج فيه القديم والحديث . فلم يكن مصلحاً كبيراً قضى على دولة الأتراك والمماليك فقط ، ولكنه كان مملوكا وعثمانيا عظيما أيضا . هو مملوك لا بمعنى كونه فارسا مجلوبا بالشراء من فيافي القوقاز ، ولكن بالمعنى السياسي ، معنى كونه استخدم وسائلهم وطرائقهم في السياسة والصراع ، فكانت له ذراعا مملوك عثماني وعينا مصلح حديث . وامتزج في عقله وفعله كل من تجارب يديه ونظـرة الاستشراف الى المستقبل .

أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش . به بدأت عملية بناء مصر الحديثة دولة ومجتمعا واتصل بهذا الخيط كل ما شيد وأسس .لذلك يكون من المفيد ادراكا لسياسة محمد علي المصرية تتبع

ما صنع تشييدا للمؤسسة العسكرية . والمعروف أن جماهير الشعب المصري ساهمت بقيادة السيد عمر مكرم في تعيين محمد علي واليا على مصر ، وبقيت تلك الحركة الشعبية طافية على السطح ، تسهم في صيانة الحكم الجديد خلال السنوات القليلة التالية ، التي انشغل فيها محمد علي وعسكره الألبانيون والدلاة ، في تشتيت شمل فلول المماليك من حكام مصر السابقين . وحدث في ١٨٠٧ أن وفدت الى مصر حملة فريزر الانجليزية واحتلت الاسكندرية ، فلقيت ما هو معروف من مقاومة المصريين . وبلغت المقاومة ذروتها عند احتلال الحملة لمدينة رشيد لتسيطر على مدخل النيل من البحر المتوسط . والمهم في تلك المقاومة التي أفشلت الحملة الانجليزية ، انها لم تسقط فقط هيبة الانجليز ، ولكنها كشفت عما أظهره الجند من خوف وفرار أمام الغزاة . كما أظهرت ما استولى على محمد علي من فزع ، عندما علم باحتلال الانجليز الاسكندرية ، فتشاغل عن المساهمة في المقاومة ، وتلكأ حيث كان بالصعيد يتعقب المماليك ، وأبطأ الخطو في العودة الى القاهرة . وبهذا ظهرت للمقاومة الشعبية المصرية ، أنها قادرة على احراز نصر حاسم على الغزاة ، بقوتها الذاتية ، وبقيادتها وكبار المشايخ ، وكلهم زهو بما أنجزوا ، وكلهم أمل أن يزداد الوالي استنادا اليهم واشراكا لهم في سياسته ، واقترحوا عليه استمرار المقاومة وأن يخرجوا جميعا « مع الرعية والعسكر » لمواصلة الجهاد . ولكنهم فوجئوا به يجيب « ليس على رعية البلد خروج وانما عليهم المساعدة بالمال لعلائف العسكر » .

بهذه الكلمة كشف الرجل عن فلسفة للحكم لها تقاليد راسخة من مئات السنين ، وهي عزل المصريين عن الجيش وعن واجب الدفاع عن بلادهم ، وتكوين الجيش من عناصر دخيلة تحتكر العمل العسكري ، وتستمد من احتكارها السلاح سيطرتها على البلاد ، ومن احتكارها حماية الديار وظيفتها الاجتماعية وشرعية وجودها ومبرره . ورغم أن محمد علي كسب حكم مصر لأسباب من أهمها مساندة المصريين له ، فما لبث فور توليه السلطة أن استرد بالقصور الذاتي نمط الحكم القديم ، حيث يقوم الانفصال القاطع بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين . ان فشل حملة فريزر أكسب محمد علي كسبا متعدد الجوانب . اذ أحبط الغزو وقواه ذلك على منافسيه من بقايا مماليك مصر ، ورفع من شأنه في نظر الدولة العثمانية ، وثقّل موازينه في الميدان الدولي ، فبدأ بهذا الحادث حكم محمد علي يستقر استقراره المعروف الممتد حتى نهاية حياته بعد أربعين عاما ، واستمر في ذريته حتى منتصف القرن العشرين . رغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية ، لم ينس الرجل في لحظة النصر أبجديات سياسة حكومات العصور الوسطى ، وهي أن ينحصر دور الشعب في اداء « علائف العسكر » دون أن يكون للرعية « خروج » ويعلق الجبرتي على ذلك بقوله « ليت العامة شكروا على ذلك أو نسب إليهم فعل ، بل نسب كل ذلك الى الباشا وعساكره ، وجوزيت العامة ضد الجزاء بعد ذلك[1] » .

بهذا المنطق التقليدي الصرف بدأ محمد علي ينفذ سياسته في بناء الجيش المنظم الحديث .

وظل سنين عدة يستخدم جنوده من أخلاط الأجناس العثمانية ، في الحروب التي خاضها تنفيذا للسياسة العثمانية ، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان ، كان في تلك الفترة عثماني الأهداف مملوكي الأساليب ، تحصل مشروعه السياسي ـ على ما يذهب الدكتور محمد شفيق غربال[٢] ، في إحياء العالم العثماني . وحاول الرجل في اطار هذه الصيغة اضفاء الطابع الأوروبي على جيشه، من حيث تنظيمْ الجنود وتدريبهم على فنون القتال الحديث واستعمال أدوات الحرب الجديدة . ولكن مع بقاء جيشه مكونا من هذه الأخلاط العثمانية المملوكية من غير المصريين أهالي البلاد . وجاءت هذه المحاولة في ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات ، وبعد أن استقرت حكومته استقرارها غير المنازع بمذبحة المماليك ١٨١١ . ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الأخلاط باءت بالفشل ، يصفها الجبرتي بقوله ، « أمر الباشا جميع العساكر بالخروج الى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج الى الضحوة ، فأخذوا في الرماحة والبندقة المتواصلة المتتابعة كالرعود ، ورجعوا داخلين في المدينة في كبكبة عظيمة ، وداسوا أشخاصا بخيولهم بل وحمير أيضا[٣] » . ودبر الجند مؤامرة ضده باشاعة التمرد والاضطراب في المدينة ، وكشف ذلك له على أنه ان صمم على « التجديد » فلا بد من التخلص من الجند القدامى غير النظاميين . فبدأ على مهل وبحذر يبعدهم من القاهرة الى الأقاليم والثغور ، تشتيتا لهم واقصاء عن مركز الحكم بالعاصمة . ولم يكن في مقدوره ان يستبدل بهم مماليك جدداً، لأن شراء هذا الرقيق الأبيض كان قد استحال تقريبا منذ بسط الروس سيطرتهم على جورجيا وبلاد الجركس التي كان يستورد منها المماليك عادة .

ولكن ما انكشف لمحمد علي من استحالة تجديد الجيش ما بقي فيه الجند القدامى ،ومن فشل السلطانِ محمود الثاني في تجديد جيش السلطنة بسبب تمرد الجند الانكشارية ، كل ذلك لم يفتح أمام بصيرته فورا طريق الاعتماد على المصريين . يذكر عمر طوسون « اتجهت انظار الوالي الى تأليف الجيش النظامي . وكان كلما فكر في أن يكون هذا الجيش من الأتراك أو الأرنؤود ، اعترض له ما صدر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام العسكري مرارا ، فرأى أن يؤلف الجيش من جنس آخر . غير انه بقي مترددا في تعيين هذا الجنس . وكان يرى اختيار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة . .[٤] » . لقد كان الوالي من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية العنصر المصري في تحريك السياسة ، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم في ١٨٠٥ . ولكن ما أن تولى السلطة حتى امتلأ عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثماني في تكوين الجيش ـ عمود الارتكاز في السلطة ـ من المسبيين الأجانب . وجاءت حملته على السودان في ١٨٢٠ ، ومن أهم ما وراءها ، البحث عن الأيدي المقاتلة يتلمسها في سواعد الافريقيين. وجلبت حملته الى مصر اعدادا وافرة منهم . وأقام في منفلوط معسكرا لنحو ثلاثين ألفا من السودانيين يدربون على فنون القتال الحديثة . ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم ، واستشرت الأمراض فيهم

حتى كادت تفنيهم . وفشلت التجربة الثانية لتكوين الجيش النظامي الحديث على أسس مملوكية .

بداية التمصير :

لزم انقضاء أكثر من خمسة عشر عاما على تولي محمد علي الحكم ، حتى يستطيع الاقدام على « المخاطرة التي كان يتهيبها من قبل ، وأنفذ الفكرة التي كانت تخامره ولا يجرؤ عليها ، فأصدر أمره بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين . . » . كانت هذه المخاطرة ، استجابة بطيئة لضرورة أملت نفسها عليه ، وهي استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بغير المصريين . وأصدر في ١٧ فبراير ١٨٢٢ أمره الى أحمد باشا طاهر ليجمع من الوجه القبلي أربعة آلاف مصري لينضموا الى لاظ أو غلي ناظر النظام العسكري ، ليرسلهم الى سليمان باشا (كولونيل سيف) مدرب الجند باسوان ، ليدربهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات ، يعادون بعدها الى بلادهم ويعتبرون جنودا مدى الحياة . وفي مارس ١٨٢٢ كتب الوالي الى ابنه ابراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون المجند « متوطناً في القرية التي يجلب منها ، وذا أهل وسكن فيها ، وليس من هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضبطهم ولا يقضهم زمام ، وان يحرر هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام أقاليمهم وبكفالة شيوخ قراهم ، بحيث يكونون مستقرين في أماكنهم مهيئين للطلب ، وان يثبت في الدفتر اسماء قراهم واسماءهم وأسماء آبائهم ، وانهم سيستخدمون ثلاث سنين . يعطون في أثناء خدمتهم لحما وأرزا مفلفلا مرتين في الأسبوع ، ومرتبا قدره ثمانية قروش كل شهر ، والكسى اللازمة لهم في كل عام[٥] » . فجاء هذا القرار يمثل منعطفا تاريخيا عظيم الخطر في بناء مصر الحديثة . كان أول قرار بالتجنيد الاجباري للمصريين ، وبناء المؤسسة العسكرية ـ ركيزة الدولة ـ من « ذوي الأهل والسكن » في مصر . يعلق الدكتور غربال على ذلك بقوله « لقد حل محمد علي الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذي أوجدته الديمقراطية الفرنسية وليدة الثورة الفرنسية ، أي التجنيد العام ، وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الاسلامية . لقد عمدت الحكومات القديمة الى استخدام أهل المناطق الجدباء احيانا ، والى جمع العبيد احيانا اخرى . حاولت الحكومة الاسلامية هذا الحل أو ذاك ، وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيها ونفاد مواردها . .[٦] » . ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعلائف العسكر ، وانما صار لهم « الخروج » . وبدأت أولى خطوات تمصير الدولة ، وتمصير الجماعة السياسية في مصر .

قاوم الأهالي التجنيد في البداية ، لم تظهر لهم دلالته التاريخية وقتها ، ورأوا فيه ضريبة جديدة أو نوعا من السخرة جديد ، هو أشد عتوا من ضرائب المال وسخرة الأشغال العامة . ونفروا من التجنيد افرادا وجماعات ، فكان عمال الجندية يقتنصون الشباب اقتناصا من القرى ، ويسوقونهم مصفدين بالأغلال ، لم يكن النفور من التجنيد كراهة للجندية ، والعسكرية في بعض

الفروض كانت مقرونة أمام عيونهم بما يتمتع به الجندي مملوكا أو تركيا من جاه وهيبة ورفاهة ، ولكن أتى النفور من هذا الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالي ، على مدى مئات من السنين . واستحال في تصور المصريين أن سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمية وسيادة . ما دام الأمل ابن التجربة ، وما دام الخيال وليد الواقع المحسوس .

وعلى أية حال ، فان قرار التجنيد الذي فرض بالقوة الجبرية على المصريين ، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالي ظلما أو عدلا ، وينفذه عماله بالعنف أو بالرحمة ، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر في علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندي اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه . وهنا يظهر الانجاز الحقيقي لمحمد علي كحاكم عبقري ، لم يضق أفقه عن قبول ما انفتحت ذرائعه بتجنيد المصريين . ولم يغب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندي مخلوعا من بيئته في بلاد القوقاز والشركسي ، وبين اقتناصه من قرى مصر . واذا كان الاصطياد أول درس وأحسمه في ترويض الوحوش ، فهو كذلك من حيث ما يعنيه الاصطياد من خلع الصيد عن بيئته ، فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة أي هدف وأي شيء . وعلى الضد من ذلك لن يروض أي وحش ما بقي في غابته وبين قطيعه . مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته . كان الجندي القديم يحترف القتال كمهنة يمارسها ارتزاقا مفصول الروابط عن وشائج الأهل ومجالات الانتاج في البيئة الاجتماعية . تتدنى عوائده المادية الى المستوى الحسي الفردي المباشر ، وتنحصر عوائده المعنوية في الشعور بالسيادة وإشاعة الخوف والرهبة . اما الجندي المواطن ، فعلى النقيض صيغت مادياته وروحياته في اطار من وشائج قرابة الأهل والسكن وعلاقات الانتاج ، وفي محيط الأسرة والقرية والمهنة . ومادياته شائعة مع غيره لا تقف عند حدود الاشباع الحسي المباشر ، وانما تمتد وتتصاعد الى مستوى جماعي . ويحركه الشعور بالانتماء الى الجماعة . ومن جهة أخرى فان التنظيم الحديث للجيوش يتطلب قدرا من التخصص وتوزيع العمل ، ويوجب كثرة كثيرة في عدد الجند . الأمر الذي لم يكن في المقدور معه عزل الجنود اجتماعيا عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة . ومن جهة ثالثة ، فان تجنيد المواطنين كان أمرا متصل الأسباب والآثار بمسلك الحاكم تجاه الرعية ، بمراعاة عناصر الانتاج الاقتصادي ما دام المجندون هم في النهاية قسم لا يجهل أثره من قوة الانتاج البشري في الصناعة والحرف .

كتب محمد علي الى ابنه ابراهيم « من الجلي الواضح أن الواجب يقضي علينا أن نجند العساكر حسبما يتيسر لنا ، وأن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف ، وان نوفق بين مصالحنا وحالتنا وأن نرى أعمالنا على قدر قدرتنا . . (٧) » . وأرسل اليه عماله يخبرونه بفرار الجند ، فرد عليهم شارحا أن التجنيد ليس من عادة الفلاح ، فليس من الصواب ارغامه عليه أو معاملته بالعنف « بل كان يلزم تحرير الفلاحين وتجنيدهم باستدراج عقولهم اليه ، وذلك بتفهيمهم تدريجيا

أنه أمر منطوٍ على الخير ، ويملء آذانهم بالأقوال التي تستوجب حسن قبولهم اياه ، وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء . .(٨) » . وأمر بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب « أن فاتحة الكتاب لا ريب في انها جامعة للفيوضات الأزلية . فاذا ما قرأها جنود الجهادية في أيام التدريب قبل الشروع فيه ، ثم باشروا التمرينات عقب القراءة ، لكان ذلك مستوجبا للفيض والبركات » . وأوحى الى بعض شيوخ الأزهر ان يشتركوا في هذه الحملة ، لاضفاء الطابع الشرعي على النشاط الجهادي . من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الرجبي في كتابه « تاريخ الوزير محمد علي باشا » ، إذ خص « النظام الجهادي الجديد » بفصل فيه ، بين شرعية هذا النظام وأساسه الديني من حفظ الثغور الاسلامية وتحصينها ، ، مع ما يلزم دفاعاً عن بلاد الاسلام من طاعة وصبر ونظام(٩) .

وامتلأت كتب الوالي الى عماله بوجوب ملاحظة أحوال المجندين ، وحسن معاملة من لا يقبلون في الفرز فيعادون الى قراهم ولا يتركون مشردين . كما اهتم بأثر التجنيد في عمليات الانتاج الزراعي ، اذ كان المجندون هم زهرة شباب القرى من أصحاب الفئوس الضاربة ، فكان يذكر عماله ألا ينسوا أن هؤلاء فلاحون ، عليهم واجبات في قراهم خاصة في مواسم البذر والحصاد ، وانه يلزم الا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية « التي عليها مدار الغنى والثروة للجميع(١٠) » .

لم يكن للمؤسسة العسكرية ، في زمان الحكم المملوكي العثماني ، أدنى علاقة عضوية بالشعب . كانت أشبه بالحجر الصلد يضرب الرؤوس من عل ، ولا يجري التفاعل بين الطرفين . وأتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التي تمثل ركيزة الحكم . وبدأ الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصري . وإذا كان اعتاد الحاكم من قبل أن يتعالى على محكوميه ويستغنى عن الاتصال العضوي بهم ، فهو لا يمكن ان يستغنى عن الإتصال العضوي بجهاز حكمه وقواه الضاربة . والحكم بالضرورة عمل جماعي تقوم به مؤسسة ما ، يشمل أفرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل أو أهداف أو فلسفة . والحكم الفردي الطليق لا يعني انفصال الحاكم عضويا عن مؤسسة الحكم أو مفارقته لها ، ولا يعني أكثر من أن مشيئته في اطار المؤسسة الحاكمة مشيئة غير مقيدة من الناحية التنظيمية ، ولكنها مشيئة مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية ، والا فقد أسباب الاتصال والتحريك . وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصري ، فقد لزم الحاكم هو الآخر أن يسير في طريق التمصر . حدث أن امتهن أحد كبار الموظفين الأتراك « علي آغا » الفلاحين المجندين في حفل عام وقال « صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا لا يكونوا مثل عساكرنا الأتراك » وعلم محمد علي بهذه القالة فأرسل الى محافظ دمياط يأمره « أضربوه (علي آغا) مائة نبوت على اليته وينفى ، وان عاد يصلب » . وتكشف جسامة العقاب عن حمية محمد علي ، وهي حمية لا ترجع الى فرط تعاطف مع

الفلاح ، ولكن الى تقدير الوالي لما يخدش هيبة حكومته ، اذ تمتهن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب في تكوينها . ويكشف ذلك عما أخذ ينمو من توحد بين المؤسسة العسكرية وبين الفلاح المصري بحيث يكون امتهانه امتهاناً لسلطة الدولة . وقد صار الحاكم ـ رغم أصله الأجنبي وسلطته الفردية المطلقة ، صار مضطرا حفاظا على سلطانه ، أن يستوجب، قدرا من الاحترام لشعبه .

حدود التمصير :

لم يسر تمصير الجيش الى نهاية الشوط . ولم يكن لمثل محمد علي أن يفعل ، ولا كان من شأن الممكنات التاريخية المتاحة أن تسمح ببلوغ التمام في هذا الشأن . ووقف اختيار المصريين عند مستوى الجند والعسكر دون الضباط والقيادات . وقد يرجع بعض السبب الى صعوبة التسليم بامكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده الى ٢٧٦ ألف جندي (بلغ هذا الرقم في سنة ١٨٣٩) ، ويسيطر على دولة تمتد من السودان جنوبا الى سوريا شمالا الى الجزيرة العربية شرقا ، ويحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيوش أوروبا وأساطيلها ، فلم يكن بالامكان التسليم أن يختار قيادته من عناصر ظلت بعيدة عن الجندية والخبرة العسكرية مئات من السنين . على أن بعض السبب يعود أيضا الى حرص الحاكم على إبعاد المصريين عن المناصب القيادية ضمانا لما رآه أمناً لحكومته . وادخال المصريين حتى في أدنى مستويات العمل العسكري لم يشرع فيه ـ كما سلفت الاشارة ـ الا بعد فشل كل البدائل المتاحة . وقد سجل الأمير عمر طوسون نقلا عن كلوت بك ، ان استخدام المصريين أظهر أنهم قادرون على استعادة مجدهم التالد في الحروب ، ولكن ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية باهرة ، كانوا يفقدونه اذا ارتفعوا الى مراتب القيادة مما أرغم محمد علي على تنحيتهم عنها ، ثم يكشف عن السبب السياسي لهذه النتيجة قائلا في وضوح ، « ربما كان هذا من حظ محمد علي ويمن طالعه ، لأن ـ المصريين شعب سريع التقلب ، وهو من هذه الوجهة لا يؤمن جانبه . فلو سلمت قيادة الجيش الى ضباط من جنسه ، لخيف ان ينزعوا يوما الى الفتنة والتمرد . أما والحالة كما هي الآن ، فالرؤساء قابضون على ناصية الجنود ، وهم لا يركنون الى المصريين كما يركنون الى أبناء جلدتهم. فهم لذلك مضطرون لأخذ الحيطة لأنفسهم . ونشأ عن ذلك مراقبة متبادلة كانت نتيجتها خضوع الجيش وألفه للنظام[١١] » . كما يذكر « كانت وظائف الضباط مقصورة على الأتراك والمماليك ، لأن الباشا لم يكن يريد أن يجعل نفسه في متناول الشعب المصري ، ولكن لما توطدت سلطته أدخل المصريين في وظائف الضباط الصغيرة » فأظهروا ذكاء فائقا وصاروا أفضل من الأتراك[١٢] .

كان محمد علي تركيا يقف على رأس فرقة من الألبان والدلاة ، ويحوطه جمع من الأتراك يشكلون النخبة التي استعان بها في حكم مصر وقيادة جيشها عندما صعد الى الولاية . ولكنه أدرك ان اقتصار استناده على هؤلاء مُوقع له في قبضتهم ، مما يترجح معه احتمال تألبهم عليه

حسب العادة الجارية وقتها . وقد سبب له الجند الألبان كثيرا من الاضطرابات مما أوجب عليه رسم خطة هادئة لبعثرتهم في الأقاليم والتخلص منهم في حرب الوهابيين . وكان الشروع في تجديد المؤسسة العسكرية لا بد واجداً مقاومة عنيفة من هؤلاء ، مما يضيف سببا للتمرد وعدم الاستقرار ، فضلا عن احتمال افشالهم المشروع . كما كان عزمه الاستقلال عن السلطنة العثمانية ومناوءتها ، مما يثير تنازع الولاء لدى هؤلاء الأعوان العثمانيين ، وكل تلك الأسباب يشير الى ان احتمالات الخطر أرجح من احتمال السلامة ، لذلك عمل الوالي على اضعاف تلك القوة ، وموازنتها بغيرها من القوى .

وكان محمد علي قد أتم التصفية المادية الأساسية لقادة المماليك في ١٨١١ ، فجمع غلمانهم وصغارهم بمدرسة القلعة ، يعلمهم التركية قراءة وكتابة ويدربهم فنون القتال ، ليكونوا جنودا يدينون بالولاء له بعد أن صاروا مماليك له. ولما استعمل الكونونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوي) في تدريب جيشه ، قدم اليه خمسمائة من أولئك المماليك يدربون على فنون الحرب الحديثة ، وحث الوالي كبراء الدولة على الاقتداء به في تقديم بعض مماليكهم لهذا الغرض ، وبلغ المجموع نحوا من الألف كانوا القيادات للجيش المصري الحديث . واختار للمدرسة الحربية مدينة أسوان لتكون عزلتها في أقصى الجنوب حاميا لها من تيارات السياسة في العاصمة . وأرسل الوالي الى ناظر المدرسة في سبتمبر ١٨٢٢ « حيث ان المماليك أجدر بالمعاونة بالنسبة للجنود الأتراك، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق أن يكون ضابطا ، ثم يكمل العدد الباقي من الأتراك . . . »[١٣] . وأمكن رغم الصعوبات والفتن ، أن يتم تدريبهم في ثلاثة أعوام ، وأن يعودهم على أصعب الخصال بالنسبة لهم ، وهو الضبط والربط[١٤] .

بدا لمحمد علي وقتها ، أنه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة بغير الخبرة الحديثة في النظم والعلوم . ولم توجد هذه الخبرة الا لدى الأوروبيين فأخذ النظام الحديث كله في الجيش ـ مشاة وفرسانا ومدفعية ـ عن النظام الفرنسي . وجرى الأمر على ما يتبع في الجيش الفرنسي من تمرينات وتحركات ، حتى في الموسيقى ، وترجمت القوانين واللوائح الفرنسية حرفيا لينظم الجيش المصري على مقتضاها . واتبع في تصنيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسي[١٥] . ولا يكاد يظهر خلاف في ذلك عن النظم الفرنسية الا النداءات العسكرية التي بقيت تركية ، والا ملابس الضباط والجند . وتم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسيين في البداية ، ثم غلب الطابع الفرنسي . وكان أشهر هؤلاء ، كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوي) الذي ألقيت على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التي أرسلت الى أسوان في ١٨٢٠ . وعرفت اسماء مثل الجنرال بوابيني والكولونيل جودان ، وبولونيني ناظر مدرسة المشاة ، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة ، وساجرا (البرتغالي) ناظر مدرسة المدفعية ، وبيسون مراقب انشاء السفن ، واللواء دي سيريزي الذي أشرف على الترسانة البحرية ، وموجيل

الذي صمم أحواض السفن بالاسكندرية ، وانطون ينانسي وكاملو موسكاتي من معلمي المدرسة البحرية ، وجملة أخرى من كبار الضباط .

على هذا النحو تكونت المؤسسة الرئيسية في دولة محمد علي . المصريون الذين كانوا من قبل ، على مدى مئات من السنين ـ يعاملون كشعب مهزوم ليس له أدنى نصيب في المساهمة في حكم ولا في جيش ، أدخلهم النظام الجديد في الجيش ، وتكونت قاعدته كلها منهم ، فبلغت في ١٨٣٩ نحوا من ٣٧٦ ألفاً من الجنود . ولم يؤذن لهم بتولي وظائف الضباط ، لما سبق بيانه من خشية الحا كم أن يتحد الجند والضباط عليه ، فلما استقرت الدولة اذن لنسبة محدودة منهم أن تصل الى رتبة اليوزباشي فقط . والعناصر التركية التي انحصرت فيها القيادة منذ غزو تركيا لمصر في ١٥١٧ ، تقلص دورهم في مؤسسة محمد علي ، مع بقائهم يشغلون سهما ذا شأن في قيادة الدولة والجيش ، وهم ذوو الخبرات التقليدية في فن سياسة الحكومات ، ويستند ولاؤهم للوالي الى كونهم صفوته وأبناء لغته ، ويتأتى الحذر منهم مَن احتمال توزع ولائهم بينه وبين السلطان العثماني ومن احتمال طمعهم في سلطة الوالي ، وأوجب ذلك منه موازنتهم بقوة أخرى في قيادة الجيش والدولة . والمماليك الذين اصطفاهم محمد علي لنفسه بعد ذبحه زعماءهم ، فصاروا رجاله يوازن بهم الترك في القيادة ، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم ، ويطمئن الى ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء الى الأمير الغالب ، يخلصون له اخلاصهم لمن سلفه ، ولم يكن الرق في عرف المماليك نوعا من القسر أو الاستغلال ، بقدر ما كان نوعا من التبني والانتماء . وكان اطمئنان محمد علي اليهم بما جعلهم الغالبية في قيادة الجيش بالنسبة للأتراك ، فكانوا يمثلون نحو السبعة أعشار في قيادة الجيش بينما يمثل الأتراك نحو الثلاثة اعشار[١٦] . ولم يغب عن الوالي حذره من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لغيره ، فلما حارب عبد الله باشا الجزار حاكم عكّا ـ وكان من أصل مملوكي ـ احتاط محمد علي من مماليكه ، فجعل كل اثنين من المماليك يقابلهم ثلاثة من الأتراك في قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا .

ومن ناحية أخرى ، وجد عرب البادية يعيشون على مشارف وادي النيل والصحاري ، في الشرقية (شرق الدلتا) والبحيرة (غرب الدلتا) وفي الصعيد قبائل ليس لها مستقر ثابت ، تقتات على الرعي وعلى الاغارة والسلب من أراضي الوادي . كانوا من عوامل اضطراب الأمن ، خاصة بالنسبة لدولة محمد علي . الساعية الى تنظيم شئون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم ، والى تحقيق مشروع سياسي طموح . وفي ١٨٢٧ وجدت ست عشرة من هذه القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندي بدوي من المشاة وسبعمائة وخمسين من الفرسان ، موردها الرئيسي تربية قطعان الماشية . كما وجد نحو أربع وثلاثين قبيلة تضم نحو خمسة وعشرين ألفا من جنود المشاة ونحو ستة آلاف فارس ، لا مورد لها غير الاغارة والسلب . وجهد محمد علي في القضاء على هذه الظاهرة . فاستألف الفريق الأول من القبائل ، وجذبه الى حياة الاستقرار واقطعه الأراضي في

الأباعد . وعمل على تحويل الفريق الثاني الى نوع من الشرطة ، حاربهم بعنف في البداية حتى خارت شجاعتهم ، فلما أظهروا الرغبة في الدعة استألفهم، وعقد معهم الصلات وعهد اليهم حراسة ما كانوا يسطون عليه من قبل من القوافل لقاء أجر ، وأخذ جيادهم الأصيلة وأخذ منهم الرهائن لضمان الولاء ، ثم عامل شيوخهم بكرم ولين معاملة الانداد لافراغ غضبهم وارضاء كبريائهم ، وشكل منهم فرقا في جيشه بأجر مرض ، شريطة أن يأتي كل منهم بفرسه وبندقيته . بلغ عددهم في جيشه نحو الخمسة آلاف ، كانوا كفرسان القوزاق غير النظاميين في بعض جيوش أوروبا ، يقومون بمهام الاستطلاع أثناء زحف الجيوش ومطاردة الأعداء ، ويقومون في السلم بمهام الحراسة وتأديب قبائل البدو المتمردة[١٧] .

ثم أبقى للأقباط المصريين دورهم التقليدي في ادارة شئون المالية العامة للدولة ، لما اشتهروا به من تخصص في الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها ، كان الأقباط يكونون نحوا من مائة وستين الفا من المصريين البالغين وقتها نحوا من الثلاثة ملايين نسمة[١٨] . اشتهروا من قديم بكفايتهم في علم الحساب ، وكان منهم مساحو الأرض والنساجون والصيارفة والوزانون وكتبة الحسابات . ولم يكن جديدا أن يكل محمد علي اليهم هذه المهام اذ جرى العمل منذ الفتح العربي على ابقاء اختصاصهم بها ، وكان « المماليك وأبناء العرب يعهدون اليهم بادارة أموالهم الخاصة »[١٩] ، ومنحوا أيام الحملة الفرنسية وظائف تنطوي على مسئوليات هامة[٢٠] . ثم زاد نفوذهم على عهد محمد علي بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسئوليات الجسام في بناء مشروعات الوالي الاقتصادية . ويظهر من تقرير جون بوزنج المبعوث الانجليزي الى بلمرسنون وزير خارجية بريطانيا في ١٨٣٧ ، ان كان الأتراك يعتبرونهم طائفة منبوذة من الشعب المصري ، ولكن « ثمة شيئاً من التعاطف بين القبط وأبناء العرب ، لعله نتيجة ما يقاسونه جميعا من آلام » فضلا عما يتحلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والفطنة والذكاء ، « ولا يكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الأوروبيين أي اختلاط ، ولا يعرف عن عاداتهم المنزلية الا القليل ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين ، فالحجاب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين . . . وفي الريف لا تكاد تفترق عادات الاقباط عن عادات أبناء العرب . . . وهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة في البلاد ، سواء أكانت تلك الخرافات راجعة الى أصل اسلامي أم أصل مسيحي »[٢١] .

لقد عرف ابراهيم الجوهري على رأس المباشرين على عهد ابراهيم بك قبل الحملة الفرنسية ، ثم تولى من بعده أخوه جرجس الجوهري في ١٧٩٤ ، وأثبتته الحملة الفرنسية في منصبه واعتبرته عميدا للقبط ، واستمر من بعده في منصبه حتى تولى محمد علي الولاية ، فقبض عليه الوالي الجديد ومعه جماعة من مباشري الأقباط طالبا محاسبتهم على أموال الضرائب من سنة ١٨٠٠ ، وأحل محله المعلم غالي الذي كان كاتب محمد بك الألفي ، واستعان أيضا بالمعلم

فيلوثاوس والمعلم جرجس الطويل ، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهري[٢٢] . وعزل المعلم غالي فترة بوشاية بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس البتانوني ، ثم أعيد وأشرف على تقسيم البلاد الى مديريات ومسح الأراضي وتقسيمها الى أحواض . وبصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التي تحشدها مراجع التاريخ في هذا الشأن من وشايات وإبعاد وتقريب واتهامات بالاختلاس وعفو وغير ذلك مما كان شائعا في تعامل الوالي مع عماله اقباطاً كانوا أو مسلمين[٢٣] ، ومما لا تظهر وجوه أهميته في صدد الموضوع محل الدراسة ، فلا نزاع فيما تؤكده الشواهد من اختصاص الأقباط وقتها بتولي وظائف المالية ، ومنهم من سبقت الاشارة اليهم ، ومنهم فرنسيس أخو المعلم غالي ، وسمعان أمينة ، ونخلة ابراهيم كاتم سر شريف باشا الكبير ، والمعلم وهبة ابراهيم ، والمعلم منصور صريمون رئيس ديوان الجمرك ومعاوناه بشارة ورزق الله الصباح ، وسيدهم بشاي كاتب ديوان دمياط[٢٤] ، والمعلم حنا المنقبادي سكرتير عام عموم الوجه القبلي من الروضة شمالا الى وادي حلفا ، ويوحنا أبو ميخائيل الطويل كاتب الديوان وعبد الملك أبو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهندس انطونيوس عصفور[٢٥]، وباسليوس بك مدير الحسابات في ١٨٣٧ . كما كان ناظر مالية محمد علي في الشام سوريا مسيحيا[٢٦] .

على أن الأقباط في هذه الفترة ، لم يظهر أن أحدا منهم جند في الجيش ضمن من شملهم التجنيد الاجباري . كانوا معفيين من التجنيد على ما يذكر جون بورنج في تقريره سالف الذكر[٢٧] . وذلك بالرغم من أن المصريين شكلوا قواعد الجيش كلها ، وفتح لهم أخيرا الترقي في صفوف الضباط الى رتبة اليوزباشي ، وبالرغم من تولي الأقباط وظائف الادارة المالية بما لها من خطر وأهمية في جهاز الدولة . وقد ذكر بورنج في تقريره سالف الذكر أن ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجري الى أرفع مناصب الدولة ، فضلا عما لاحظه من أن التسامح يخطو خطوات واسعة وأن الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة في الاختفاء تدريجياً[٢٨] . كما يذكر كامل صالح نحلة أن محمد علي « أظهر من أول وهلة ما دل على اعتباره جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم سواسية ، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية على حد سواء . . . ووزع خدمة الوطن على أهله كل بما له من الأهلية ، فخص القبط بما امتازوا به من الأعمال الحسابية وضبط الايرادات والمصروفات . . وخص المسلمين بالمجالس والأعمال الادارية . . وبتوسع محمد علي باشا في المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الأقباط في دوائر الحكومة ، وبعد أن كانت وجاهة الأمة تنحصر في بعض أفراد قليلين ، أصبح بينهم وجوه كثيرون في كل أنحاء القطر المصري »[٢٩] . ويلاحظ في هذا الشأن أنه وان لم يوجد قبط بالجيش على عهد محمد علي ، فان تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم يفصل فصلا كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية ، انما جاء نظامه على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية ، وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكري ، وفي ١٨٢٩ قرر مجلس المشورة أن يرتدي جميع الموظفين « الكساوي الجهادية » وكان يمنحهم رتبا عسكرية وفي ١٨٤٧ عينت طبيبة بمدرسة الولادة برتبة ملازم ثان[٣٠] . . ولم يكن

الأقباط بعيدين عن هذا الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والادارة فيه .

ويلاحظ أيضا أن لم يكن للأقباط نصيب في بعثات محمد علي العلمية الى أوروبا . ولا يكاد يظهر من أسماء المبعوثين في كل بعثات محمد علي وعباس الأول خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وعددهم حسبما أثبت الأمير عمر طوسون يشارف الخمسمائة ، لا يكاد يظهر منهم اسم لمبعوث قبطي ، الا واحد فقط ذكرته ايزيس حبيب المصري في كتابها[٣١] ، فهو الدكتور ابراهيم السبكي الذي بدأ حياته موظفا بالحكومة ، ثم اختير لبعثة دراسية في فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطري ، وعاد منها مدرسا بمدرسة الطب البيطري في ٢٣ يوليه ١٨٤٨ . ولعل من أسباب عدم اختيار أقباط في بعثات محمد علي ، ان ما اختص به القبط من مهن في جهاز ادارة محمد علي لم يستشعر الوالي حاجة فيها لخبرة أجنبية تأتيه من ارسال البعوث فيها ، وهي مهن الادارة المالية والحسابات ومسح الأراضي والموازين وغير ذلك . والملاحظ من استقراء أسماء المبعوثين التي أثبتها الأمير عمر طوسون في كتابه ، ان من المبعوثين من كانوا مسيحيين غير مصريين ، من الأرمن وغيرهم ، الأمر الذي يستبعد معه أن يكون الوالي قد جعل الاسلام شرطا في المبعوث أو جعل المسيحية مانعا من الالتحاق بالبعثات . كما يلاحظ من استقراء هذه الأسماء أيضا أن الغالبية الغالبة من المبعوثين كانوا من غير المصريين الأصليين (الفلاحين) ، كانوا من الأتراك والجراكسة أو من المتمصرين من ذوي الأصول التركية والجركسية . وحسبما يذكر الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، تكونت البعثة الثالثة في ١٨٢٦ من أربعين مبعوثا ، منهم ثلاثون مسلما ، ومن هؤلاء ثلاثة فقط من المشايخ ، ومنهم ١٨ من أصل عثماني[٣٢] وسبب الغلبة الكاسحة للعناصر العثمانية في المبعوثين ، ان كان هدف الوالي من البعثات اعداد قيادات المستقبل في وظائف الجيش والادارة مما كان لا يزال وقفا على غير المصريين ، لذلك ندر فيهم المصريون . وبذلك يظهر أن عدم وجود القبط في هذه البعثات أساسه الندرة الواضحة للعنصر المصري ذاته فيها ، وليس عنصر الدين . وقد زاد عدد المصريين زيادة نسبية في البعثات المتأخرة ، وفي سياق هذه الزيادة النسبية المتأخرة ظهر اسم ابراهيم السبكي المبعوث القبطي .

- وعلى الجملة ، فقد كان الوضع في وظائف الدولة ذات الاختصاص المدني ، كشأن الوضع في الوظائف ذات الاختصاص العسكري ، اذ اتجه الوالي الى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك ، فيما عدا الوظائف الدنيا التي دخلها المصريون عامة وفيما عدا الأعمال المالية والحسابية التي شغلها الأقباط . وكان مديرو المديريات كلهم مثلا من العثمانيين والمماليك يحملون رتب الأميرالاي أو الفريق وهم أما بشاوات أو بكوات .

وانعكس هذا الوضع لا في البعثات التعليمية الى الخارج فقط كما سلفت الاشارة ، ولكن في اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها ، وقد أثبت الدكتور أحمد عزت عبد الكريم أن العنصر المصري بين الطلبة كان ضعيفا لأن الحكومة لم يكن يعنيها الا تخريج الأعوان المخلصين

لها ، ان مدرسة قصر العيني التجهيزية المنشأة في ١٨٢٥ والتي كانت تغذي بخريجيها كل المدارس العليا كالطب والطب البيطري والزراعة والمهندسخانة والألسن والحربية وأركان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية ، التحق بها نحو خمسمائة تلميذ « من أبناء الشراكسة والأكراد والأرنؤود والأرمن والاغريق ، ممن كانوا في خدمة محمد علي ، فقد كان يباح للمسيحيين الأوروبيين أن يلحقوا أبناءهم بها . . . ولما كان العنصر المصري قليلا بين تلاميذ المدرسة ، كان التعليم فيها باللغة التركية ، وتعلم بها لغتان العربية والايطالية . . . » ويذكر علي مبارك ان لم يكن يدخل هذه المدرسة من أبناء البلاد الا من ساعدته الواسطة ، كما انشىء المكتب العالي بالخانقاة في ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه في ١٨٤٢ نحو مائتين ، زادوا بعد ثلاث سنوات الى ٣٩٣ تلميذا ثم الى ٥٦٣ تلميذا ثم الى ٦٤٠ تلميذا في ١٨٤٧ » كان معظمهم من أبناء موظفي القصور وغلمان الخديو وأولاد الأعيان وكبار الموظفين وبعض الأجانب . ومدرسة السواري وغيرها مما أنشىء في بداية الثلاثينات كان تلاميذها في عهدها الأول من الترك والمماليك(٣٣) .

فلما بدأ العنصر المصري يطرق بعض أبواب الوظائف القيادية الدنيا في الجيش ، كترقيتهم الى رتب الملازمين واليوزباشيين ، انعكس ذلك أيضا في الوظائف المدنية ، وبين تلاميذ المدارس . فدخلوا مدرسة قصر العيني سالفة الذكر وزادوا في مدرسة السواري وغيرها . كما تولوا وظائف المآمير ، ويذكر كلوت بك ان « جميع المآمير الآن من المصريين الوطنيين ، الا النزر اليسير منهم . والسبب الذي دعا سمو الوالي الى أن يعهد اليهم هذه الوظيفة ، اعتقاده بدرايتهم التامة بأحوال البلاد وخبرتهم الواقعية بزراعتها ، وانهم أقدر من غيرهم على الالمام بمراكز مواطنيهم واحتياجاتهم ومواردهم ، وانهم أولى بالقيام على شئون الإدارة من الأجانب الذين لا يخلون من نزعات التشيع الجنسي » .

وفي سياق هذا التمصير للوظائف القيادية الادارية الدنيا ، أثبت كلوت بك « لقد أقام الوالي الحجة البالغة على حسن نياته وعظيم تسامحه باختياره بعض المآمير من نصارى البلاد(٣٤) . وقد بدأ ذلك فيما يبدو بعد الحرب السورية الاولى في ١٨٣٣ ، اذ كان محمد علي قد رفض في ١٨٢٦ استبدال المصريين بالأتراك في وظائف الكشاف والقائمقاميتين ، ثم بدأ عملية الاحلال بعد ما اكتشف من مفاسد كثيرة ارتكبها الموجودون أثناء انشغاله بالحرب(٣٥) .

معضلة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة في عهد محمد علي ، بوظيفتيه العسكرية والمدنية . أتراك ومماليك ومصريون وأوروبيون ، والأتراك والمماليك لا يجمع كلا منهم جامع واحد قومياً كان أو قبلي . ولا يميزهم مميز من عنصر أو جنس ، كانوا أخلاطا من تركيا والبانيا ومن الدلاة والجراكسة والبربر والمغاربة والموراليين وغيرهم ، والمصريون وان صح أنهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا ، فلم يكن ثمة مفهوم قومي معترف به يحكم هذا الوجود ، بل كان لدى الفئات الحاكمة من

الأسباب ما يوجب حرصها على نكرانه ، وقد عومل المصريون بوصفهم « أولاد عرب » وأقباط وبدو . والأوروبيون لم يكونوا من قومية واحدة وان غلب عليهم أخيرا الطابع الفرنسي . وقد استخدم محمد علي كل هذه العناصر في بناء جهاز الدولة ، بمنهج ذرائعي لم يصدر فيه عن تبن مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية . انما حرص على استخدام المتاح تاريخيا وسياسيا وتوظيفه في بناء دولته ، بما يمكنه من الاستفادة من كافة الخبرات المطروحة عليه ، وبما يقيم توازنا يؤمن به سلطانه الفردي غير المنازع .

على أنه لم يكن من المستطاع أن تجتمع هذه العناصر جميعا في مؤسسة واحدة للحكم ، بغير أن يكون لها جامع يحقق لها قوة التماسك ويعصمها من التفكك . ولم يكن ثمة جامع يجمع بين معظم هؤلاء ، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر في قمة السلطة ، لم يكن ثمة الا جامع الاسلام . وهو جامع وجد من قبل ، وبقي من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد علي بطريق الاستصحاب لواقع الحال ، بغير حاجة الى تبديل او إضافة أو تعديل . وكان مبدأ الحكومة الدينية أو الجامعة الاسلامية ، مبدأ ذا فاعلية في اداء الوظائف السياسية التي يتطلبها النظام ، ولكن تمثلت مشكلة محمد علي معه في جانبين ، أولهما انه مبدأ جامع غير مانع اذ ضم عناصر يتوزع ولاءها السياسي بينه وبين الباب العالي في تركيا ، وثانيهما انه مبدأ لا يكفل الاستفادة الكاملة من كافة الامكانات والخبرات . المتاحة واللازمة لادارة الدولة وتحقيق مشروعاتها ، اذ كان يستند فيما يستند في تحقيق مشروعه الى خبرات الأوروبيين المسيحيين . ويبدو لكاتب هذه الدراسة ، انه في هذه النقطة بالذات ، وهي تحديد مفهوم الجامعة السياسية ، تمثلت معضلة الفكر السياسي لحكومة محمد علي .

ومحاولة لايضاح هذا الأمر ، فانه مع تقدير وجه الصحة في رأي الدكتور غربال عن « عثمانية » محمد علي ، واستهداف مشروعه السياسي بعث العثمانية ، بما تعنيه من سلطة فردية وامبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع الشاسعة ، ومع تقدير ان مشروعا كهذا لا يناسبه الا استصحاب مفهوم الجامعة الاسلامية ، ومع رجحان أنه لو نجح محمد علي لعمل على إلباس دولته الفتية سائر لبوس الدولة الذابلة ، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد علي لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب الصاحب الفعلي للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم ، على حساب السلطان التركي صاحب قرار تعيين محمد علي نفسه واليا على مصر ، فكان مسلك محمد علي يمثل نوعا من التمرد والعصيان ، في اطار النظرية السياسية السائدة والأوضاع القائمة وفقا لها . وكان ابتداع محمد علي لنظرية سياسية بديلة من شأنه أن ينفي مشروعه الذي لا يرضى بالتقوقع في حدود مصر ولا يكتفي ببلاد العرب ، وهو في الوقت نفسه ، من شأنه ان يفكك نظام الدولة التي بنى مؤسستها في مصر من صفوة لا يجمعها الا الايمان بدين واحد . ومن شأنه أيضا أن يتجاوز الممكنات التاريخية استباقا للأحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة في بلاد السلطنة

العثمانية . كان هذا تناقضا على مستوى الفكر السياسي لم يكن في مقدور الوالي ان يحله . ولعل هذه المعضلة هي ما تجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من أن هذه الدولة التي أنشأها محمد علي ، بجيشها الضخم الذي حقق انتصارات عسكرية هائلة وامبراطوريتها الشاسعة ، ونظامها الزراعي الحديث والمصانع التي شيدتها وكانت الأولى في تاريخ المنطقة . والمدارس والبعثات التي نقلت الى العقل المصري والعربي والاسلامي انماطا ومناهج جديدة تماما عما ساد في مئات من السنين التي خلت، هذه الدولة التي صنعت كل ذلك، لم تضع فكرا سياسيا ما، ولا رجحت في ميدان الأفكار السياسية مفهوما خاصا ، ولا نقلت من الخارج ولا بعثت من الموروث فكرا يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم انجازها الحضاري الضخم . ولعل ذلك من أسباب ما لاحظه الشيخ محمد عبده في مقاله الشهير « آثار محمد علي في مصر[٣٦] » ، اذ قارن بين الانجاز المادي الكبير في كل ميدان وبين الهبوط المعنوي الكبير في كل منها ، وعدم الاهتمام باللغة أو الدين أو الأدب أو الفلسفة أو التاريخ ، وبرغم ما ترجم في بعض فروع الانسانيات هذه فقد أودع المخازن ولم يتصل بقارئ . وهي نفسها ما لاحظه الدكتور لويس عوض عن دولة محمد علي التي انجزت «ولم تلتفت الى بناء الانسان من حيث هو انسان[٣٧] » . واذا كان الأستاذ الامام قد أرجع هذا التباين الى المسلك الاستبدادي للوالي ، فالصحيح انه يعود أيضا الى تلك المعضلة الفكرية التي سلف بيانها ، مما لم يجد له حلا فتركها وشأنها .

ويؤكد تلك الظاهرة ، ان الرجل رغم شدته وجبروته ، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرفة المستقبلية ، يزن بها القوى العالمية والمحلية ويرسم بها الأهداف ويبني المشروعات ، وبين الاهتمام المفرط بالتفاصيل والتدخل في كل أمر ولو كان حادثا جزئيا أو عملا يوميا ، ورغم سرعة استجابته الهائلة لكل ما من شأنه أن يمس هدفا له ولو من بعيد ، وقدرته على البطش الفظ اذا وجد ضرورة أو خطرا ، رغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسي . وقد عاد رفاعة رافع من باريس لينشر كتابه الشهير « تخليص الابريز . . » في ١٨٣٠ ، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المقيدة للحاكم وثورة الفرنسيس ضد الملك والحكومة القومية وانتهاء الملك للأمة والشعب ، بما يعتبر ثورة في الفكر السياسي الى اليوم ، بل إنه يعتبر كذلك أيام محمد علي ولي النعم . ورفاعة رافع مهما بلغت استنارته الفكرية ، فهو في النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد علي ، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد علي ، وزاد قربا منه وغنى ونفوذا ، ولم يعرف عن حياته قدر كبير من روح التمرد والمخاطرة .ولم يبد أن الباشا تحركت واحدة من خلجاته لحديث الطهطاوي ، رغم انه لم يعتد أحد منه ترددا في سحق من يشرع بالتطاول بنظرته الى أعتابه ، ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبرتي مع سنه وجلاله . ولا يكاد يقنع تفسيرا ، لهذا المسلك ، الا النظر اليه في اطار تلك المعضلة السياسية . فالوالي لم يستشعر ـ وهو أعلم بشئون دنياه ـ من هذا الحديث خطرا ما ، ولا كان الكاتب مفرطا في الحماس والتهور . انما جرى حديث الطهطاوي ـ كما لاحظ بحق الدكتور لويس عوض[٣٨] ـ بحسبانه يمس السلطان

العثماني . ولم يكن الحديث عن سلطات « الملك » وحقوق الشعب ، مما يمس محمد علي وهو لا يزال واليا معينا من قبل السلطان ، ولم يكن قد ضمن الولاية لنفسه أو لنسله من بعد ، مما لم يتحقق الا في ١٨٤٠ ، وكان وقتها مناوئا للسلطان مناهضا لدولته ، يفيده حديث رفاعة بقدر ما يضر مناجزه .

وآية ذلك أيضا ان رفاعة في « تخليص الابريز . . » لم يهتم كثيرا بالنظام الاقتصادي في أوروبا ، لأن الليبرالية الاقتصادية الأوروبية ، كانت على طرف نقيض مع نظام محمد علي الاقتصادي القائم على الاحتكار ، فقصر جهده وقتها في الحديث عن الليبرالية السياسية التي تشكل في الأساس تحديا للسلطان العثماني . وعلى عكس ذلك فعل الطهطاوي في ١٨٦٩ في « مناهج الألباب » . فركز اهتمامه في الاقتصاد ولم يهتم بالنظام السياسي ، اذ كان احتكار محمد علي قد تفكك من نحو ثلاثين سنة ، وكان النظام السياسي بمصر قد استقر في الأسرة الخديوية العلوية . فتخلى رفاعة عن كثير من ليبراليته السياسية . وأسقط عن رئيس الدولة مسئوليته الدستورية الا أمام ضميره وربه والتاريخ وأمام الرأي العام بالنصح فقط . وفي كلمة يمكن القول أن دولة محمد علي في زمانها وظروفها كانت تمثل قدراً من التخلخل في الفكر السياسي ، بالنسبة للجامعة السياسية ، ووجد من صالحه ابقاء هذا التخلخل الذي يتيح له حركة سياسية أقل تقييدا .

وساعد على افادته من هذا التخلخل ، ان مسألة التجديد اقتضت تعاملا واسعا مع أوروبا والأوروبيين ، وهو تعامل مع النصارى لا يقف عند تبادل المنافع التجارية وغيرها ، ولكنه يتعلق بصميم عملية التطوير ، واذا كان الأوروبيون لم يتجاوزوا في جهاز محمد علي وظائف « أهل الخبرة » ، فان عملية التطوير تحدث تزاوجا وتشابكا يصعب تفاديه بين ما هو سياسة وما هو خبرة فنية . والأهداف السياسية تقتضي أبنية عسكرية واقتصادية معينة ، والخبرة الفنية في تكوين تلك الأبنية تستدعي مجموعة كبيرة من السياسات ، وهكذا بالتبادل والتداخل . وان الاستعانة بالأوروبيين في عملية التحديث ، قد قدم حجة دينية لكارهي التجديد ، يحكي علي مبارك في خططه[٣٩] ، ان الباشا أراد أن يجعل عسكر مصر كهيئة عسكر الافرنج ، فلما أشيع ذلك شنع كبار العسكر وأمراؤهم على هذا المشروع وتحادثوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه . . « ونقل عن الجبرتي ما كان من تآمرهم وأخبار عابدين لمحمد علي بذلك مما أفشل المؤامرة ، فتفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الأبواب ويثيرون الاضطراب والفتن ، فاستدعى محمد علي المشايخ وبعض الأمراء وأمرهم بتحرير القوائم بما نهب ليعوض أربابه ولبناء ما هدم ورد ما كسر ، واستطاع بذلك ان يؤلف قلوب المصريين ضد المشاغبين من أنصار النظام العسكري القديم . فلما استقام له الأمر عمل على تفريق العسكر من القاهرة ، واستبدال غير الموالين له من القواد ، واحلال أولاده وصفوة خلصائه محلهم . ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد باعتباره

كذلك ، ولكنها تلبست في صيغ دينية . يحكي كلوت بك أن شباب المماليك الذين رحلوا للتدريب في أسوان كانوا يرفضون في البداية الخضوع للنصارى من المعلمين ، وحدث أن دبروا مؤامرة لاغتيال الكولونيل سيف وطاشت الرصاصة على مقربة من رأسه ، وانه استشعر يوما وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فرداً فردا ليفرض قيادته عليهم . وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد علي « بصفة مزرية في نظرهم وهي : باشا النصارى » وذلك في مجال الدس له لاحباط أعماله[٤١] . على ان الوالي استطاع أن يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الاسلامي والشرقي للجيش والدولة ، وحرصه على عدم اشاعة التشبه بأنماط حياة الأوروبيين[٤٢] . فضلا عن أن موجبات امن الحاكم فرضت عليه ان يقصر الوظائف العليا ذات الخطر على أولاده كقادة الجيوش ابراهيم وطوسون واسماعيل ، وأقاربه وأنسبائه كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه . ولم يول أحدا من الأوروبيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية . ويوضح تلك المعضلة السياسية التي ميزت مرحلة حكم محمد علي ، انه كان ينظر أحياناً الى حكومته في مصر ، بمثل ما ينظر الانجليز الى حكومتهم في الهند ، بما يفيد اختلالا واختلاطا واضحا في مفهومه عن الجامعة السياسية ، ذكر مرة الى أحد المبعوثين الأجانب « لم أعمل في مصر سوى ما عمله الانجليز في الهند ، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الانجليز . ولدى جيش من أبناء العرب على رأسه ضباط من الترك ، ولو خطر لكم (للفرنسيين) ان تؤلفوا في الجزائر فرقاً عسكرية من أبناء العرب لاحتذيتم مثالي ووضعتم على رأسها ضباطا من الفرنسيين ، والتركي أصلح للحرب والقيادة أو يشعر بأنه خلق ليحكم . .[٤٣] . !

نمو حركة التمصير :

نمت الجامعة الوطنية في مصر الحديثة انسلاخا من الخلافة العثمانية . بدأ نموها ـ كما يظهر من الصفحات السابقة . بدخول الجند المصريين في جيش محمد علي ، وصياغة جهاز الدولة وفقا لهذا الوضع ، واتخذ نموها صورة حركة تمصير للقاعدة العريضة لهذا الجهاز ، وبهذا فان التمصير سبق ظهور الفكر القومي كمفهوم للجامع السياسي للمصريين ، وبدأ في ظروف تخلخل الفكر السياسي في عهد محمد علي . وبدأت حركة التمصير تلك بتجنيد (أولاد العرب) من المصريين ، وبتصعيدهم في المستويات الدنيا لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية في الجيش ووظائف المأمير في الادارات المحلية ، وليختار منهم في بعثات محمد علي إلى أوروبا . وفي سياق هذه الحركة بدأ ، دخول القبط في الوظائف المختلفة لهذا الجهاز بتدرج ابطأ . كان الوجود المصري يبدأ « بأولاد العرب » ثم يلحقهم القبط ، وان النظرة العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديو اسماعيل في الربع الثالث من القرن التاسع عشر ، ليظهر ان التناسب كان طرديا بين ظهور « أولاد العرب » في جهاز الدولة وتصاعدهم فيه ، وبين ظهور القبط ونموهم فيه ، ويفسر ذلك الجامع المصري بين المسلمين والقبط ، كما تظهر النظرة العامة ان هذا النمو الطردي كان يتم

بالنسبة للقبط بصورة أبطأ وبنسبة أقل ويفسر ذلك أن عملية التمصير كانت تجري انسلاخا من مفهوم الجامعة الدينية التي تمثله الخلافة العثمانية .

وقد ذكر كلوت بك في حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين ، انه اذا كان المسلمون بأوروبا قد اشتهروا بكراهة المسيحيين ، فلعل سبب ذلك سلوك الغالب مع المغلوب ، دون ان تقع مسئوليته على مبادىء الدين الاسلامي « ومما ينبغي الجهر به في هذا المقام أن تعصب العامة من الشعب كثيرا ما حال دون ظهور أي أثر لما كان يحتاج الحكام من النيات الحسنة نحو المتمسكين بالديانات الأخرى غير الاسلام . ولكن لا يسعنا الا الجهر قبل انتهاء هذا الفصل بأن العرب الصميمين أكثر تسامحا نحو الذميين من الشعوب الاسلامية الأخرى ، وان المصريين يفوقونهم في التسامح ، اما لما جبلوا عليه من الرقة ودماثة الأخلاق ، وأما لما سبق لهم من الارتباط بالأوروبيين وقت الاحتلال الفرنسي للديار المصرية ؟(٤٤) » . كما لاحظ بورنج في تقريره في ١٨٣٧ ، الذي سلفت الاشارة اليه ، ان التسامح قد خطا خطوات فسيحة في السنوات الأخيرة، وان الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة في الاختفاء ، وأن المسيحيين يرقون الى أرفع مناصب الدولة ، ولا يوجد من يتعرض لأقل مضايقة بسبب عقيدته الدينية . وذكر في موضع آخر من تقريره « إذا ظلت الأمور تجري على هذا السنن ، فستنقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة انقطاعا يكاد يكون تاما ، وتؤول مقاليد السلطة الى الوطنيين وحدهم ، مسلمين كانوا أو مسيحيين . وكان من آثار حرب الجركس أن نقص عدد الشبان الذين يردون الى الجنوب من بلاد القوقاز . . وهكذا شرع العنصر المصري يحل محل العنصر التركي رويدا رويدا » وان كثيرا من القرارات صار يصدر باللغة العربية ، كما عهد بالوظائف الى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية(٤٥) .

وكان من ملامح حركة التمصير ، انه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية ، كانت اللغة الأساسية فيها هي اللغة التركية وتليها العربية ، فلما رأس تحريرها رفاعة الطهطاوي عكس الوضع وجعل العربية هي المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن ، كما جعل أخبار مصر تتقدم كل الأخبار بما في ذلك أخبار دولة الخلافة(٤٦) . وفي ١٨٦٩ (٦ شوال ١٢٨٦ هـ) أصدر الخديو اسماعيل أمراً الى النظارات المختلفة بأن تكون « المكاتبات » من الآن فصاعداً بكافة الدواوين والمصالح الأميرية التي بداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية ، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية أما القوانين فكان يصدرها بالعربية . ويبدو ان القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعريب لأن « قومندانات الألوية وأميرالايات‍ها » وأكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية ، فعدل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظارة الجهادية ، مع ترجمة القوانين التي تخصها من العربية الى التركية(٤٧) ، ودل ذلك على نمو حركة التمصير والتعريب في مكاتبات الحكومة وأجهزتها بفعل نمو العنصر المصري بها ، وعلى ما كان هذا النمو يلقاه من مقاومة العناصر غير المصرية في المستويات العليا .

والحاصل أيضا ، من حيث النظام القانوني في مصر ، ان وظيفة الحكومة ازاء الرعايا ، أيام الحكم العثماني المملوكي وحتى بداية القرن التاسع عشر ، كانت تنحصر في حفظ الأمن واستئداء الضرائب وتنظيم مياه النيل ، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرفت مصر عديداً من القوانين تصدر لتنظيم وجوه معينة من النشاط كتسجيل نزلاء الفنادق مثلا وقوانين الكارنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة باضاءة المصابيح أمام البيوت والدكاكين وتبخير المنازل . . الخ[٤٨] ، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الغازية أو بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة . ومنذ عهد محمد علي بدأ يظهر مشروع سياسي داخلي ، يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم ، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات ، فلم يعد التشريع قاصرا على تنظيم علاقات الأفراد بين بعضهم البعض ، انما صار أداة لتحقيق سياسات معينة كتنظيم الزراعة والتجارة وانشاء المصانع والمنشآت والمدارس . واقتضى ذلك كثرة في التشريعات الوضعية والأوامر واللوائح التي تصدر ، ويذكر رفاعة رافع في « مناهج الألباب » أن الحالة الراهنة اقتضت ان تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر ، بما حدث منها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والاعطاء[٤٩] . وتطور الأمر بما لا مناسبة للتفصيل فيه في هذا السياق ، حتى صدرت التقنينات الحديثة التي تنظم المعاملات المدنية والتجارية واجراءات التقاضي أمام المحاكم والعقوبات ، صدرت مأخوذة عن التقنينات الفرنسية ، وكان يمكن لولا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا[٥٠] ، أن تصدر عن الشريعة الاسلامية ، ولكن أيا كان الأمر فالمهم في صدد سياق الدراسة الراهنة ، ان ثمة تقنينات صدرت تنظم المعاملات على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة . مما ساهم في تحقيق الدمج بين العناصر الدينية للمجتمع المصري . وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور أجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة ، أنشئت جمعية الحقانية في ١٨٤٢ ثم تكاثرت ، وفي ١٨٥٥ بدأ تمصير القضاء الشرعي ، فبعد أن كان قاضي القضاة التركي في مصر هو من يعين القضاة الشرعيين ، كسب الوالي محمد سعيد سلطة تعيينهم ، وفي ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية ، وفي الوقت نفسه ظل يتناقص اختصاص القضاة الشرعيين بانشاء مجالس الأقاليم تمارس سلطات القضاء في أقضية مختلفة منذ ١٨٥٢ ، وقد ألغيت تلك المجالس في ١٨٥٥ ثم أعيدت بلائحة جديدة في ١٨٦٢ ، ثم أنشئ بجانبها مجالس مركزية في ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هي البداية التاريخية للمحاكم الأهلية التي أنشئت في ١٨٨٣[٥١] . وكان من أهم ما اتخذ من قرارات على عهد الخديو اسماعيل تعيين قضاة من الأقباط في المحاكم . ويذكر قليني فهمي أن أول قبطي عين قاضيا كان عبد الملاك بك كتكوت الذي عين بمحكمة قنا ، وان جد قليني فهمي وهو يوسف بك عبد الشهيد عين مديرا لديوان القضايا في المنيا ، وهي وظيفة تماثل الآن وظيفة المحامي العام ، فضلا عن اختصاصه بالفصل في بعض المنازعات[٥٢] . وقد تلازم تعيين الأقباط في القضاء مع انشاء المحاكم الحديثة ، فصار قضاء مصرياً صرفاً يخضع له المصريون عامة على أساس من الجامعة

الوطنية وكان لذلك دلالته الهامة في بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومي .

وإذا كان محمد علي قصر التجنيد في الجيش من المصريين على « أولاد العرب » معفيا منه الأقباط ، فقد كان الجديد في مسلكه أنه جند من المصريين ، وكانت بداية التمصير هذ. فاتحة لتمامه ، اذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على عهده كما سلفت الاشارة ، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذي عرفت حكومة مصر على عهده سياسة أكثر اعتمادا على المصريين ، فرقي منهم على عهده الى رتب القيادات الوسيطة . وكان من هؤلاء احمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨٢ فيما بعد ، وفي هذا السياق أزيلت آخر عقبات الاندماج بين العناصر المصرية ، بالقرار الذي أصدره الوالي بتجنيد النصارى في الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، على اعتبار انه يجب على القبط ان يحملوا السلاح الى جانب المسلمين ، فتكون عليهم ذات الواجبات ليتمتعوا بذات الحقوق ، وألغى آخر علامات التفرقة الدينية بالغاء الجزية المفروضة على الذميين سنة ١٨٥٥(٥٣) . وأثبت تقويم النيل خطابا صادرا الى مدير اسيوط في ١٨٥٧ ورد به أن « قبول وأخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لارادتنا »(٥٤) .

ويقال ان الأقباط قابلوا قرار تجنيد ابنائهم بروح معارضة ، وان البطريرك وسط الانجليز ليضغطوا على الوالي ليعفيهم منه . على أنه يلاحظ ان المصريين غالبهم في ذلك الوقت كانوا راغبين عن التجنيد عاملين على الفرار منه ، وقد سبقت الاشارة الى هذا الأمر في عهد محمد علي ، وفي عهد سعيد قام الجيش بعمليات حربية بعيدة تماما عن مصالح المصريين ووجدانهم ، ولا ينسى أن سعيدا أرسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين في المكسيك . كما يذكر أنه كان يمارس داخل الجيش ألوانا من التفرقة الطبقية بين القادة الأتراك والمتركين وبين الجنود المصريين . وكان نزوعه الى تصعيد المصريين الى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع الى تناقص العناصر التركية الذي أطرد منذ عهد محمد علي ، والى الضغوط المصرية في جهاز الدولة ، أكثر مما يرجع الى ايمان الوالي ذي الأصل التركي بالجامعة الوطنية المصرية . وكان الحاق الفلاح الشاب بالجيش يعني فراقا لأسرته وقريته قد لا يكون بعده لقاء ، ويعرف الأدب الشعبي بكائيات كانت الأمهات يرددنها ندبا على أولادهن المجندين . ويذكر ميخائيل شاروبيم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب ، ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل وارساله تجريدة لهم(٥٥) .
ومن ناحية أخرى فان كتب التاريخ القبطي تنكر صحة معارضة البطريرك كيرلس الرابع ـ لتجنيد الأقباط ، اذ كان بطريركا وطنيا متحمسا لمصريته ، وانه لما أشيع عنه طلب اعفاء القبط من التجنيد صرح علانية « يقول البعض اني طلبت الى الباشا ان يعفي أولادنا القبط من الخدمة العسكرية ، فحاشا لله أن أكون جبانا بهذا المقدار ، لا أعرف للوطن قيمة ، أو أفتري على أعز أبناء الوطن بتجردهم من محبة أوطانهم ، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه ، فليس هذا ماطلبت ولا ما أطلبه »(٥٦) . ولما صدر قانون القرعة العسكرية في أغسطس ١٨٨٠ نص

صراحة على أن «كل مصري مكلف شخصيا بالخدمة العسكرية . . بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته » . وسوى بين رجال الدين الاسلامي والقبطي في الاعفاء من التجنيد في مادتيه ٢٨ ، و ٣١ .

وقد سارت خطوات التمصير قدما في جهاز الدولة ، مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وقد أصدر الوالي أمرا عاليا الى مديريتي قنا وأسنا في ١٨٥٦ ، ذكر به انه « لما كان جل ارادتنا اجراء الأمور التي بها يكون حصول كمال رفاهية الأهالي وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف ، وتخليصها من شوايب الجور والانحراف . . . « فانه عمد الى تجربة اختيار عمد مصريين من نواحي مديرية المنيا وبني مزار ليكونوا نظار أقسام ، وجعل بعض العمد حكام اخطاط ، فلما اطمأن الى التجربة « تعلقت ارادتنا ان يكون حصول ذلك عموما بساير الأقاليم . . . »[٥٧] . وفي الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظارا لخمسة من الأقسام مكان النظار الأتراك وتوالى هذه الأمر[٥٨] ، وزاد تواليه في عهد الخديو اسماعيل حتى لوحظ ان معظم مديري المديريات من الأقاليم صاروا من المصرين ، كان منهم في ١٨٧١ محمد العيداروس مديرا للدقهلية ، ومحمد الشواربي مديرا للمنوفية ، ومحمد عفيفي مديرا للقليوبية ، ومحمد سعيد مديرا للشرقية ، وسليمان أباظة مديرا للشرقية ، وحميد أبو ستيت مديرا لجرجا ، وهكذا[٥٩] . وفي هذا السياق أيضا اطرد تعيين الأقباط في وظائف الدولة ، سواء في الوزارات أو المصالح المختلفة أو جهات الادارة المحلية بالأقاليم . وعرف تعيين عمد للقرى من بينهم في بعض النواحي . مع الأنعام على بعضهم برتب الباكوية وغيرها .

ومع نشوء أول مجلس نيابي في مصر على عهد اسماعيل في ١٨٦٦ ، نص قانون انشاء المجلس على أن « كل شخص بلغ من عمره الخامسة والعشرين يمكن ترشيحه على شرط أن يكون أمينا ومخلصا وان تتأكد الحكومة من أنه ولد في البلاد « فشمل القانون المصريين عموما بغير تفريق بسبب الدين في حق الترشيح لعضوية المجلس ، واعتبر في تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها . وقد ذكر نوبار « عندنا أقباط أيضا بين المنتخبين وقد فتحنا الأبواب للمسلمين والأقباط بدون تمييز » . كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلاث سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد البلاد ومشايخها في الأقاليم والأعيان في القاهرة والاسكندرية ودمياط . ووجد به في تشكيل ١٨٦٦ جرجس برسوم عمدة بني سلامة من نواب بني سويف والفيوم ، وميخائيل اثنا سيوس عن أشروبه من المنيا وبني مزار . كما وجد به في تشكيل ١٨٧٠ المعلم فرج ابراهيم عمدة دير مواس عن أسيوط ، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين عن المنيا وبني مزار ، وتكرر انتخاب هذين العضوين في تشكيل ١٨٧٦ فضلا عن عبد الشهيد بطرس من البلينا عن جرجا[٦٠] . وكان مجلس الشورى بتشكيله الجامع ، هو ما أجمع على وجوب ان تقبل المدارس الأميرية المصريين من

المسلمين والنصارى على السواء ، وذكر عضو المجلس محمد الشواربي في هذا الشأن « أن الأقباط ما خرجوا عن كونهم من أبناء الوطن ، ولذلك يجب أن يكونوا ضمن المدارس التي تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منها متى أرادوا الدخول فيها »[٦١] .

وتوافق وسع هذا السياق ، ارسال الأقباط في البعثات التعليمية الى أوروبا ، كان منهم على عهد اسماعيل جرجس قلدس القاضي ومسيحة لبيب ونسيم بك وصفي ، كما أرسل فرج نصحي في بعثة التاريخ الطبيعي في ١٨٦٧ ، وميخائيل كحيل في بعثة الادارة والحقوق في ١٨٦٨ ، وبني عبيد في بعثات الطب في ١٨٧٩ ، وقسطندي فهمي وغيرهم[٦٢] . وعرفت المدارس الأميرية كثيرا من المدرسين الأقباط ، كان بالمدرسة التجهيزية في ١٨٧٥ ، جرجس الملطي وابراهيم نجيب ، وابراهيم جرجس بمدرسة اللسان القديم ، ووجد امثالهم في المهندسخانة والمساحة والادارة والألسن (الحقوق) وغيرها[٦٣] . وقد أثبت الشيخ علي يوسف عددا من الملاحق الخاصة بالتعليم في خطبته التي ألقاها بالمؤتمر المصري في ١٩١١[٦٤] ، فمدرسة الادارة والألسن(الحقوق) التي انشئت في ١٨٦٧ لم يدخلها في البداية أقباط الا جرجس قلدس ونسيم وصفي اللذان أرسلا في بعثات ، وبدأ دخولهم مع انشاء المحاكم الأهلية ، وبلغ عدد من تخرجوا من الأقباط منها من ١٨٨٧ الى ١٩١٠ ، ١٣٧ خريجا والمسلمون ٤٩٨ خريجا . ومدرسة الطب أنشئت في ١٨٢٤ ، وكان يتخرج منها الأطباء لخدمة الجيش المصري في الأساس ، ولهذا لم يدخلها طالب قبطي قبل ١٨٨٦ الا ابراهيم لبيب ، ثم بعد ذلك العام أطرد دخول القبط فيها ، فبلغ عدد القبط من خريجيها حتى ١٩١٠ ، ٦٦ مقابل ٣٢٧ مسلماً. ومدرسة المهندسخانة أنشئت في ١٨٣٤ وألغيت في ١٨٥٤ ثم اعيدت في ١٨٥٨ وألغيت في ١٨٦١ ثم أعيدت في ١٨٦٦ ، وكانت تخرج للجيش أيضا ، فلم يتخرج منها قبطي الا في ١٨٩٩ وبلغ عدد خريجها القبط ٣٦ حتى ١٩١٠والمسلمون ١٤٨ . ومدرسة المعلمين التوفيقية انشئت في ١٨٨٠ وكان أول من تخرج منها سنة ١٨٨٨ ، وبدأ تخرج القبط منها في العام التالي وتخرج منها ١٨ من الأقباط حتى ١٩١٠ و٧٨ من المسلمين . ومدارس الأوقاف بدأ الأقباط يدخلونها بعد ١٨٨٩ ، وبلغ مجموعهم فيها ٣٤٣ سنة ١٩١١ والمسلمون ١٥٩١ . وتلاميذ المكاتب الأهلية كان عدد المسلمين فيها ٢٠٢٨ سنة ١٨٨٩ والأقباط ١٤٥ ، وبلغ عدد المسلمين ٣٩٤٢ سنة ١٩١١ والأقباط ٩١٢ . وبهذا يظهر أنه كان ثمة نوع من الأطراد في دخول الأقباط المدارس العليا ومدارس الأوقاف ذاتها ، ولكنه كان اطرادا بطيئا ، يتحكم في طرديته ما يتاح للأقباط في تولي الوظائف العامة ، حسب التخصيص الوظيفي الذي تعد له كل من المدارس . وتولي الوظائف العامة كان يؤثر ويتأثر بمفهوم الجامعة السياسية ، وبتطور عملية انسلاخ الجامعة القومية من الجامعة الدينية والخلافة العثمانية خاصة .

الكنيسة القبطية :

يذكر الدكتور وليم سليمان ، ان كنيسة مصر لم تنس قط الحقبة الأولى من تاريخها ، عندما لقي الأقباط كل عنت واضطهاد على أيدي المسيحيين الملكانيين ، الذين ساموهم باسم المسيحية أشد أنواع العذاب . وانه حتى الآن لا يكاد يمضي شهر الا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة وحتى الآن تذكر الكنيسة أبناءها في اجتماعات الصلاة بما لقيه آباؤهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب . وان الأقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستاراً للاستغلال(٦٥) .

وعلى مشارف التاريخ الحديث لمصر ، تصادفنا قصة البطريرك يوأنس الثامن عشر مع كنيسة روما الكاثوليكية ، اذ تولى البطريرك رئاسة الكنيسة المصرية في اكتوبر **١٧٦٩** ميلادية ، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية اليها ، وعلى الأخص الكنيسة المصرية . وبعث بابا روما مندوبا عنه الى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطي للاتحاد معه ويعرض عليه مشروع خطاب اعدته كنيسة روما ليكون صيغة المصالحة بين الكنيستين ، على ما بينهما من خلافات عقائدية . وطلب الى البطريرك المصري ان يوافق على هذا الخطاب ويرسله اليه لاعلان الاتحاد بين الكنيستين .

ويمكن تصور ظروف هذه الفترة ، التي بزغ فيها نجم الحضارة الأوروبية ، وأصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية ، وذات هيبة وانتشار وأطماع . وهي ذاتها الفترة التي كانت فيها مصر وما حولها ترسف في أغلال من التخلف بعد سابق ازدهار مجيد في العصر الوسيط ، وتعاني من حكم الأتراك العثمانيين قسوة واستغلالاً وتخلفا . وكل ذلك يشكل ظرفا مواتيا لتحقيق الأطماع الأوروبية . على أن البطريرك القبطي رفض تلك الدعوة وكلف احد كبار اللاهوتيين من الأقباط ، الأنبا يوساب الأبح ، باعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد . فجاء الخطاب مشتملا على أقسى انواع العنف والسخرية والتهكم من العرض الرومي . ورد به « واني لأعجب من كثرة ذكاوة عقلكم ودقة فهمكم الرفيع ، الذي لم نره من أحدٍ قط من مدة كبيرة ، وما ينيف على ألف ومائتي سنة ، وما سمعنا بأحد من المرسلين من قبل البابا الروماني كتب من عنده صورة رسالة الى آبائي البطاركة الذين سلفوا قبلنا ، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الروماني ويخضع له ويصير تحت اعتقاده كما صنعتم انتم . . . »(٦٦) .

وحدث أن كثيرا من التجار الفرنج وفد الى مصر من القرن السابع عشر ، وانه في أواخر ذلك القرن أرسل البابا جماعة من الرهبان لبث المذهب الكاثوليكي بين الأقباط . وفي أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم ، واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا في جذب الأقباط ، وتبعهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبي بين الأسر القبطية ، ونشط الكاثوليك في استغلال هذا الإنقسام للاجتزاء من سلطة البطريرك القبطي في مسائل الأحوال الشخصية ، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الأمر ، ولجأت الى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى

في مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن تكون سلطة الفصل في هذه المسائل للبطريرك القبطي الأرثوذكسي . وحشدت الكنيسة جهودها للتصدي لهذه الحملة التي شنتها الارساليات الكاثوليكية . وسجل التاريخ ليوساب الأبح ، أسقف جرجا وأخميم ، الذي عاش فى عهد البطريرك يوانس الثامن عشر ، سجل له أثرا كبيرا في وقف النشاط الكوثوليكي « وبذل جهدا جبارا في سبيل لم شعبه وضمه الى أحضان الكنيسة الأورثوذكسية »[٦٧] . وورد في كتاب وصف مصر « لماييه » مبعوث فرنسا في مصر سنة ١٧٠٩ « أن أولئك الرهبان (الكاثوليك) لم يصادفوا نجاحاً كبيرا بالرغم مما بذلوه من طرق الترغيب » . وعندما غزا الفرنسيون مصر ، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذي كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين في مصر ، كما عرف بالمقابل اعتداء من المماليك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم . ويذكر كتاب تاريخ الأمة القبطية (١٨٩٨) ان رجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب ، وان كان بينه وبين البطريرك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة ، وهو راكب جواده رافع سلاحه[٦٨] . ومع خروج الفرنسيين من مصر ، وجه البطريرك مرقص الثامن رسالة الى الأقباط ، هاجم فيها بأسى ما ظهر في الفترة الأخيرة من ظواهر « ابتدأنا ان نتعلم عادات الأمم الغربية ، ولازمنا معاشرة فاعلي الشر ، وأبدلنا حب بعضنا بعضا بالعداوة . . . وكل ذلك ونحن لا نرجع عن فعلنا الرديء . . . وأما نحن الآن فمثابرون ليس على الأعمال الصالحة بل على ضد ذلك . عكسنا المقدمات كلها وأضعنا تدبير حياتنا فيما لا ينفع ولا يبنى . فلا الشيخ يستحي من شيخوخته ولا الشاب يشفق على شبابه ، ولا النساء تستحي من بعولهن ، ولا العذارى من بتولتهن . . » ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والغيرة على فعل الخير[٦٩] .

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الأجنبي واجهت الكنيسة المصرية نشاط الارساليات التبشيرية . وقد ارتبط نشاط هذه الارساليات في آسيا وافريقيا عامة ، بسعي الدول الأوروبية والغربية الى غزو هذه البلاد اقتصاديا وسياسيا ، والى ان تخلق فيها أقليات ترتبط بها وتكون مرفأ الوصول لجيوشها وسياساتها ولانتاجها الاقتصادي . ويذكر الدكتور وليم سليمان في كتابه السابق ، ان أهم ارساليتين بروتستانتيين وفدتا الى مصر في القرن التاسع عشر ، جاءت احداهما من انجلترا والثانية من أمريكا عن طريق الشام . وان كانت خطة الأمريكيين هي القضاء على الكنيسة القبطية وضم أبنائها الى كنيسة بروتستانتية جديدة . بينما كانت خطة الانجليز الابقاء على كنيسة مصر مع التغلغل فيها والسيطرة عليها من داخلها[٧٠] . ويذكر الدكتور جرجس سلامة ، ان التعليم الأجنبي في مصر انتشر على يد الارساليات التبشيرية . وقد حاول بابوات روما اخضاع الكنيسة القبطية واجبارها على الاعتراف برياستهم ، وذلك بما أرسلوا من رهبان الفرنسسكان الى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية ، وتوغلوا في الصعيد حيث يكثر الأقباط . وبلغ بهم الأمر أن كان الفرنسسكان يمسكون بالأطفال ويرسلوهم الى روما لتعلم الكاثوليكية الا أن الأقباط قاوموا هذه الحركة الى حد أن استولوا على كنائس الفرنسسكان وطردوهم منها . وفي

القرن التاسع عشر أضيف الى نشاط الكاثوليك نشاط الارساليات البروتستانتية الانجليزية والأمريكية ، وأنشأت تلك الارساليات ، مدارس لها جميعا . وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليمي اغراضا دينية خالصة بنشر الكاثوليكية أو البروتستانتية بين أقباط مصر خاصة . وغلب على هيئات التدريس فيها في البداية الطابع الديني ، واتخذوا التعليم المجاني وسيلة لجذب الفقراء من تلاميذ الأقباط ، ولم تركز الارساليات نشاطها في القاهرة والاسكندرية فقط ، انما توغلت في الريف وفي الصعيد خاصة(٧١) . وكانوا يلاقون نوعا من العطف والتشجيع من حكام مصر ، خاصة سعيد واسماعيل . وبلغ عدد تلاميذ المدارس في ١٨٧٦ نحوا من ١٢٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (أي حوالي ٥٢٪) بالمدارس الأجنبية وأكثر هؤلاء الأخيرين من الأقباط(٧٢) .

وعملت الارساليات الأمريكية خاصة على أن تنشىء المدارس الدينية في القاهرة والاسكندرية وأسيوط . وركزت نشاطها في أسيوط خاصة لتخلق منها قاعدة للنزاع الطائفي وتنشر منها البروتستانتية بين الأقباط . وقد بدأ وصول المبشرين الأمريكيين في ١٨٥٤ ، حضروا الى مصر ومعهم عدد من الشاميين يستعينون بهم في الاتصال بالمصريين ومعرفتهم . وأنشأوا أول مدرسة لهم في ١٨٥٥ ، وأنشأوا كلية أسيوط في ١٨٦٥ . وبلغت مدارس هذه الارسالية في ١٨٩٧ نحوا من ١٦٨ يدرس بها ١١٠١٤ تلميذا . وكانت كلما تكونت جالية برونستانتية من المصريين في منطقة اسلم المبشرون اليها المدرسة لينشئوا غيرها في مكان آخر(٧٣) . وفي كتاب « البعثة الأمريكية في مصر » الذي كتبه المبشر الأمريكي اندور واطسن وصف تفصيلي لهذا النشاط ولسياسة التسرب الأمريكي التي حمل لواءها المبشرون الأمريكيون في القرن التاسع عشر .

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط ، وسافر البطريرك المصري الى أسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو اسماعيل تحت أمرته ، وعمل على الوقوف في وجه النشاط البروتستانتي وعلى منع القبط من ارسال ابنائهم الى مدارس التبشير . وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل أب أن يرسل أولاده الى هذه المدارس ، وأعلنت الحروم الكنسية ضد من يرسل أولاده الى مدارس الارساليات أو يزور مكتباتها أو يقرأ كتبها أو يصافي أو يصادق أحدا من المبشرين - يذكر المبشر الاسكتلندي الدكتور هوج ، انه لما قويت هذه المقاومة ، ذهب مع القنصل الأمريكي لزيارة البطريرك « ولم يرتح البطريرك لهذه الزيارة لأنه كان يعتبر القس الذي أمامه ليس شرعيا بل ذئبا خاطفاً . لذلك مدح غيرة رجال البطركخانة في استرداد ابنائها اليها ، وقال ان هؤلاء الأولاد هم كلهم أولادنا ، ولذلك لنا الحق أن نستعمل كل واسطة في المحافظة عليهم » . فلما أراد هوج طمأنته بأن مدارس التبشير لا تفعل أكثر من أن تعلم الانجيل للتلاميذ ، « اتقد البطريرك غيظا عند سماعه هذا الكلام ، وكأنك القيت قنبلة في وسط الغرفة الواسعة . . . (وقال) الانجيل الطاهر ! وهل الأمريكان وحدهم هم الذين عندهم الانجيل ؟ ولماذا لا يعلمونه لعبيدهم اذا كان

عندهم؟لماذا يذهب الأخ الى الحرب ضد أخيه (مشيرا الى الحرب الأهلية في أمريكا) لماذا جاؤوا الى مصر بكلماتهم الناعمة الطيبة؟ . . . ان الانجيل عندنا قبلما تولد أمريكا في الوجود، اننا لا نحتاج اليهم ليأتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الانجيل أحسن منهم . فاجتذب علو الصوت كثيرين ملأوا الشبابيك المحيطة بالغرفة »(٧٤) . وتبدو هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التي تلمس في خطاب يوأنس الثامن عشر تجاه الكنائس الأجنبية . وقد أشار كتاب « تاريخ الأمة القبطية » الى نشاط هذه الارساليات ، ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيري ، وهي اشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط . ويقول انه بينما كان غرض الأقباط من التبشير في العصور الأولى ، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحي فلم يكن للمرسلين الأجانب الذين هبطوا مصر لأغراض اجتذاب مسيحييها الأقباط لترك عقيدة آبائهم . وأهمية هذا الكتاب انه كان يدرس للطلبة الأقباط في المدارس الأميرية (طبعة ١٩٣٢) ويربي به الصبية والشباب .

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركا في أوائل السبعينات ، واصل مقاومته للتيار التبشيري ، نقل جرجس سلامة عن واطسن قصة ذهاب البطريرك الى أسيوط ، « كان موكبه من الباخرة الى المدينة على نمط دخول المسيح الى أورشليم ،اذ ركب على حمار وتقدمه القساوسة وحاملو الصلبان والاعلام وفروع النخيل والشموع وضاربو الدفوف والمرنمون بالقبطية وسار ببطء من النهر الى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة ، وكان محاطا بالجنود أمامه وخلفه بأمر الحكومة » ، فلما بلغوا الكنيسة جمع الأقباط ونشط في مقاومة مدارس الارساليات . وكان مدير أسيوط يرفض اعتماد شهادات مدارس الارساليات ويعتمد شهادات مدرسة الأقباط ، مما أدى الى تحويل التلاميذ عن مدارس الارساليات الى مدرسة الأقباط ، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات ، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للارسالية الأمريكية ، وأمر بتجريد قسيس من منصبه الكنسي لسماحه لأخيه المتخرج من مدرسة الارسالية الامريكية بالخدمة في الكنيسة القبطية ، كما أصدر مطران أسيوط حرمانا كنسيا لثلاثة من تلاميذ الارسالية . وأمر البطريرك باحراق كل الكتب البروتستانتية في أسيوط ، ثم سافر الى أبو تيج وأخميم حيث أغلقت مدرسة الارسالية هناك . وعقب تلك الزيارة نقص عدد تلاميذ مدارس الارساليات من الأقباط ، ولم يقف في وجه مقاومة البطريرك الا ما تؤديه تلك المدارس من خدمات بانشاء الأقسام الداخلية فضلا عن تأييد بعض الأسر ذات النفوذ بالصعيد لها . وكان عدد البروتستانت في ١٨٧٥ نحوا من ٦٠٠ شخص زاد في ١٨٩٠ الى ٢١٦٥ وفي ١٨٩٥ الى ٤٥٥٤ وفي ١٩٠٤ الى ٢٩ ألفا ، وفي ١٩٣٧ الى ٦٦٤١٣ . ثم بلغ في احصاء ١٩٤٧ نحوا من ٩٠٩٦٧ . وبلغ عدد الكاثوليك حوالي ٢٢ ألفا في ١٩٠٤ ، وزاد الى ٦٢٢٩٥ في ١٩٣٧ والى ٨٠١٨٠ في ١٩٤٧(٧٦) . ولما انشئت كلية البنات الأمريكية سنة ١٩٠٨ ، ظهر بين الأقباط دعوة لانشاء كلية بنات قبطية تقابلها ، ونشطوا في هذا الأمر نشاط من يستشعر الخطر وجمعت لها التبرعات و كتب الأدباء

والشعراء يدعون للمشروع حتى نشأت الكلية فعلا في ١٩١٦ .

حركة الامتزاج :

لم يكن وقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيري محض رفض له ، بل تعدى ذلك الى أن يكون عنصرا في حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التي تأخذ بمناهج التعليم الحديث . والاستعانة بذلك في تطوير الفكر والعقلية السائدة ومقاومة التخلف . فكان العاملان الرئيسيان في تشجيع حركة انشاء المدارس القبطية الحديثة ، هما مقاومة البعثات التبشيرية ، فضلا عن القلة النسبية في دخول القبط للمدارس الأميرية المصرية حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر . وعرفت الكنيسة القبطية في التعليم حركة موازية لحركة الاصلاح التعليمي التي قامت بها الدولة منذ عهد محمد علي ، وحركة موازية للنشاط التنويري في المدارس وغيرها مثلما قام به رفاعة رافع وعلي مبارك . وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير الملقب بأبي الاصلاح كيرلس الرابع . اهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيسا لدير أنبا انطونيوس بالصحراء الشرقية ، واعتنى بانشاء المدارس منذ رسم مطرانا في ١٨٥٣ ، فانشأ مدرسة للأقباط بجوار البطرخانة بالأزبكية ، وكان انشاؤه لها مما زكاه لدى الكثيرين لاختياره بطريركا في السنة التالية ، وبلغ عدد تلاميذها ١٥٠ تلميذا . ثم أنشأ مدرسة بحارة السقايين ، واهتم بتدريس الانجليزية والايطالية في المدرستين . وقد عين من خريجي المدرستين في وظائف السكة الحديد والبرق وعمل منهم بالمصارف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم للغات الأجنبية « واستأذن البطريرك من سعيد باشا في ادخال تلامذة المدارس القبطية في مدرسة الطب وغيرها من المدارس الأميرية »[٧٧] . ويذكر عبد الحليم نصير في الذكرى المئوية لوفاة أبي الاصلاح انه انشأ مدارس قومية للمحافظة على كيان مصر ومسايرة ركب الحضارة « وتغذية أبناء الوطن بنفس العلوم التي نهضت بالأمم التي تقدمتنا » وأنشأ مدارس تعلم اللغات الحية والعلوم النظرية والعملية ، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات ، وفتح أبوابها « لبني مصر اجمعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين أو المذهب » ثم سعى لدى الحكومة للاشراف على امتحاناتها وبرامجها ، فصدر أمر في عهد اسماعيل باشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خريجيها وتزويدها بالكتب الأميرية الجاري تدريسها بمدارس الحكومة ، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسي لها . ومن هذه المدارس تخرج فيها بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والرأي العام ، مثل بطرس غالي وقليني فهمي وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الأقباط ، ودرس فيها أيضا عبد الخالق ثروت وحسين رشدي ممن تولوا رئاسة الوزارة ، ومحمود عبد الرازق الذي كان وكيلا لوزارة الداخلية ، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والادارة . وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها[٧٨] ـ وأنعم عليها الخديو اسماعيل بألف فدان ثم خمسمائة « لاجتهادها في تأسيس مدارس نشر العلوم » فضلا عن اعانتها سنويا ٢٠٠٠

جنيه . ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا عن ٢٠١٥١٨ قرشا . وفي ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الأزبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطي و١٦ مسلماً. وكان بمدرسة حارة السقايين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان ، وبلغ عدد تلميذات مدرستي البنات ١٣٦ ومدرسة الأقباط بأسيوط ٢٦ تلميذا في ١٨٦٦[٧٩] . وبهذا لم تكن تلك مقصورة على الأقباط من حيث طرائق التعليم والتمويل والتلاميذ ، انما امتد أثرها الى النسيج الوطني كله ، وشاركت المدارس الحكومية الحديثة في الرقي العام بالمجتمع . لذلك يلحظ ان كان كثير من وجوه المسلمين والأقباط يحضرون احتفالات المدارس سواء في الأقاليم أو في القاهرة والاسكندرية[٨٠] . وكان عبد الله النديم بوصفه ممثلا للجمعية الخيرية الاسلامية على رأس المدعوين لحفل المدرسة القبطية بالاسكندرية التي أنشأتها الجمعية الخيرية القبطية .

وكتبت صحيفة الوطن القبطية ، ان نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الأميرية ، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقيه والمترجم والموظف الأميري ، وانه لم يوجد في ١٨٦٥ بالصعيد أكثر من مدرستين ، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا ، وصار من القبط « عساكر وضباط في الجهادية يتعلمون العلوم الحربية وذهبوا لمحاربة الجيش الروسي . . . . وترى منها أعضاء في مجلس النواب وفي المجالس المحلية ، والكل آمنون على عيالهم وماهم »[٨٢] .

ومن ناحية أخرى فقد أتيح لمن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك في الادارة ، ما أتيح للمسلمين من كبار موظفي الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة[٨٣] . فالمعلم غالي الذي كان كبير رجال المال أيام محمد علي وأشرف على أعمال المساحة ، صار ابنه باسيليوس مديراً للحسابات ، قد منح هو وأخواه طوبيا بك ودوس بك ٢٢٠٠ فدان في المنيا وبني مزار في ١٨٣٥ ، ثم انعم الوالي عليهم بمساحة ٩٩١ فدانا بمديرية اسيوط فضلا عن ١٣٤فداناً بقليوب ، وبلغت ملكيتهم ٣٣٢٦ فداناً . وفي عهد اسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فدانا بالقليوبية والمنيا وأسيوط ، كما كان يمتلك ورثة طوبيا ١٥٣٠ فدانا وورثة باسيليوس ٩٥٠ فدانا . وشنودة ناشد الذي عمل كبيرا لكتاب ابراهيم باشا منح ٥٠٠ فدان بالمنيا ، وصار في بداية عهد اسماعيل يملك ٩٠٠ فدان . وهبة بك رزق كبير كتاب المالية في عهد اسماعيل بلغت ملكيته ٣٨٥ فدانا . ويذكر الدكتور علي بركات ، انه وجدت عائلات تحتكر الواحدة منها كل مناصب الادارة بالقرية مع امتلاك الجزء الأكبر من الزمام ، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد في نزلة الفلاحين بالمنيا التي كانت تمتلك في ١٨٦٥ كل أطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدان باستثناء ٩,٥ فدان ، ومن هذه العائلة انحدر قليني فهمي ومرقص حنا[٨٤] .

ومع انهيار نظام محمد علي الاحتكاري وتفكك نظام الاقتصاد القائم على التبادل والغاء ضريبة الدخولية والتوسع في زراعة القطن ونمو عمليات الأقراض الأجنبي للحكومة والافراد ، ظهرت طبقة من التجار وأصحاب رؤوس الأموال المصريين من سكان المدن ، واستغلوا قسما من

رؤوس أموالهم المتراكمة من الأرباح في شراء الأراضي[٨٥] . وشارك الأقباط المسلمين في هذه الأنشطة ، فضلا عن أن بعض الأقباط الذين تأثروا بنشاط البعثات التبشيرية الأجنبية ، عملوا قناصلا أو وكلاء قناصل لبعض الدول الأوروبية فضلا عن نشاطهم التجاري . ويذكر الدكتور بركات من هؤلاء ويصا بقطر الذي عَمل قنصلا للولايات المتحدة الأمريكية وهولندا بأسيوط ، وحنا ميخائيل قنصل روسيا ، وأندراوس بشارة قنصل ايطاليا وبلجيكا بالأقصر ، كما تجنس بعضهم بجنسيات أخرى تمتعا بالامتيازات الأجنبية مثل واصف خياط الذي حصل على الجنسية الأمريكية . وشارك بعضهم في أعمال المقاولات مثل أبو طاقية الذي خصته الحكومة بتوريد كل المهمات اللازمة لمبانيها ، كما عمل بعضهم بالنشاط المالي والمصرفي والاقراض بصفة عامة أمثال بشري وسينوت حنا وواصف خياط . وشاركوا في تجارة الأقمشة والماشية والغلال وكون بعضهم بذلك ثروات طائلة ، فبلغت ملكية ويصا بقطر الزراعية في ١٨٩٨ نحوا من ١٢ ألف فدان ، ثم بلغت بالشراء من أطيان الدائرة السنية حوالي ٢٨ ألف فدان . وكان ويصا يستفيد في تجارته من وجود الجالية الأمريكية بأسيوط . ومن هؤلاء أيضاً أسرة خياط وأسرة قلته وحنا ميخائيل وأندراوس بشارة وبشارة عبيد[٨٦] .

المسلمون والأقباط :

يذكر ميخائيل شاروبيم في « الكافي » أن الوالي عباس الأول ، الذي تولى الحكم قبل محمد سعيد ، كان شديد النقمة على النصارى ، وأخرج منهم كثيرين من خدمة الدولة ، وأراد أن يدبر اخراجهم من وطنهم وتبعيدهم الى السودان ، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر ان يستصدر من الأزهر فتوى بجوازها ، فطلب الى الشيخ الباجوري ، شيخ الجامع الأزهر وقتها ، الرأي في جواز ابعادهم ، فرفض الشيخ انفاذ رغبة الوالي قائلا انه ان كان يعني الذميين الذين هم أهل البلاد وأصحابها ، فالحمد لله لم يطرأ على ذمة الاسلام طارىء ، ولم يستول عليها خلل ، وهم في ذمته الى اليوم الآخر . فان كان الوالي يعني النصارى الفرنجة النازلين في البلاد ، فليحذر أن فعل بهم شرا ان يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين[٨٧] . وكان موقف الشيخ هو الموقف التقليدي للفكر الاسلامي منذ القدم ، في اطار مفهوم الجامعة الاسلامية ودار السلام . والحاصل ان التنظيم الاسلامي عبر التاريخ أظهر في نظرته الى غير المسلمين من أهل الكتاب ، والى المسيحيين خاصة ، تعاملا سمحا ورحبا اذا قورن بأي تنظيم آخر عبر هذه الحقب . وان صار ذلك من تراث الفكر الاسلامي بعدها . وفي مصر خاصة كان التلاؤم أكثر قوة ، وكثيرا ما كان يتردد الحديث النبوي الشريف الذي أوصى العرب بالقبط لأن لهم فيهم نسبا ، ويرجع هذا النسب الى السيدة هاجر المصرية زوجة ابراهيم عليه السلام وأم اسماعيل أبي العرب ، كما يرجع الى زواج النبي عليه السلام بمارية القبطية . وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن ايرادها دلالة على التعامل السمح للنظم الاسلامية مع الأقباط ، وكان منهم الوزراء والرؤساء في الادارة المصرية .

وإذا كان عرف من كرومر من كتاباته انكاره الجازم لوجود أية جامعة وطنية تضم المصريين ، أو أية جامعة سياسية تجمعهم ، فانه عندما تكلم عن أقباط مصر وعلاقتهم بمسلميها ، ورغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للمصريين عموما ، مسلمين وأقباط ، لم يستطع أن ينكر الامتزاج الكامل الذي لاحظه بين العنصرين . كتب عن القبط يقول ان تجربته الخاصة تقوده الى عدة نتائج ، منها ان القبطي المصري اكتسب خصائص أخلاقية يتصف بها المسلم المصري ، وان هذا الاكتساب يرجع الى ظروف لا تتعلق بالاختلاف في العقائد ، وأن القبطي اكتسب خصائص فكرية تنقص المسلم ، وهذا الاكتساب لا يرجع الى اختلاف العقيدة أيضاً ، وان كان ارتبط بها ارتباطا طارئا . ثم قال انه بوجه عام « الخلاف الوحيد بين القبطي والمسلم ، ان الأول مصري يتعبد في كنيسة مسيحية ، بينما الآخر مصري يتعبد في مسجد محمدي[٨٨] » .

ويلاحظ من مجمل حديث كرومر ، أنه كان يصدر عن منطق فكري ، حاصله ان الاسلام يتكون من مجموعة من المعتقدات تعوق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه . وان المسيحية على العكس أكثر تجاوبا مع متطلبات التقدم الاجتماعي . ونظر الى قبط مصر باعتبارهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم أكثر تفوقا من مسلميها ، ولكنه وصل في كتابه الى نتيجة سجلها في وضوح ، وهي ان أقباط مصر لا يتمتعون بهذه المزية « المسيحية » . ولا شك أنه كان في مأزق بين فهمه العام لدور المسيحية « المتقدم » ودور الاسلام « المتخلف » ، وبين الواقع الظاهر أمامه وهو تشابه أقباط مصر ومسلميها الحضاري والثقافي ، واتصافهم بالخصائص ذاتها الأخلاقية وما يتعلقون به من عادات وتقاليد رغم اختلاف الدين . ولم يشأ كرومر ان يتراجع عن مفهومه العام ولا أن يتجاهل الواقع الذي أمامه ، فسجل هذا الواقع « على مضض » كما عبر في حديثه . وقال انه من المستحيل ملاحظة أية صفات تجعل القبطي أكثر تفوقا من المسلم ، رغم مئات السنين من المسيحية التي تقف وراءه . ودفعه هذا الى القول بأن القبطي رغم عقيدته ، قد اعتقل في ذات الأغلال التي قيدت المسلم ، وان القبطي من الرأس الى القدم لا يعدو أن يكون مسلما في عاداته ولغته وروحه . واضطر كرومر بهذا لأن ينكر على الأقباط مسيحيتهم ، ولأن يعتبرهم مسلمين ، حرصا منه على بقاء نظرته هي بالنسبة «لتقدم» المسيحية و«تخلف» الاسلام ، وبالنسبة لتجاهل الجامعة الوطنية التي تجمع مختلفي الأديان ككيان سياسي وحضاري وتكوين تاريخي ونفسي واحد . وأيا كان منهج كرومر وأهدافه من وراء كل ما استعمل من عبارات وتشبيهات معقدة ، فقد اضطره الواقع أن يعترف بالكيان الواحد الذي يربط قبط مصر ومسلميها ، وان يعترف ـ رغم تصنيفاته الدينية الاجتماعية ـ بأن ما بين قبط مصر ومسلميها من الروابط يفوق بما لا يقاس ما بين مسيحي مصر ومسيحي أوروبا . ودل على ذلك ما سجله ، من أن الأقباط لم يظهروا شعورا بالمصادقة تجاه « المصلحين الانجليز » (يقصد الاحتلال البريطاني) ، وان مبادىء هؤلاء « المصلحين » بدت أجنبية وبعيدة عن طبيعة القبطي . وان الانجليز أدركوا في بداية الاحتلال ان الأقباط بعيدون عن

أن يكونوا أصدقاء لهم . ثم تحدث عن مشكلة الموظفين المصريين وتفضيل الانجليز التعامل مع الشاميين في الادارة الحكومية والمهن الحسابية وغيرها مما كان من قبل وقفا على الأقباط . وكانت هذه النقطة هي ما لعبت بها السياسة البريطانية في مصر في محاولتها بذر بذور الشقاق الطائفي فيما بعد .

ويذكر جورج يونج في كتابه « مصر » ، عند حديثه عن الأقباط والمسلمين ، انه لا يوجد في مصر تفرقة طائفية ضد الأقباط ، تفرقة من تلك التي تعاني منها الأقليات الضعيفة في أوروبا . وان الكتاتيب مفتوحة للأقباط الذين يمكنهم ان يتلقوا فيها تعاليم دينهم ، وانه في الأقاليم التي تزيد فيها نسبة السكان من الأقباط تعين الحكومة المدارس القبطية اعانات لها أثرها . وقال انه عندما لا يتمكن الأقباط من الوصول الى المجالس النيابية المحلية كمجالس المديريات يعين فيها عدد منهم ، وانه منذ قرون لم يحدث اضطهاد لهم . كما ذكر ان تاريخ الأقباط يكشف عن أنهم عانوا ضيما من أهل ديانتهم المسيحيين الأرثوذكسي أو الكاثوليك أكثر مما عانوا من أهل وطنهم المسلمين ، وانه من المثير للفضول أن يلاحظ ان العلاقة بين العنصرين تظهر أوثق ما تكون في المناسبات الدينية ، اذ يبني الأقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمون بناء الكنائس القبطية . ويشترك الشيوخ والقساوسة في الاحتفالات الدينية وما بقي من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل ، ويذهب المسلمون والأقباط الى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين المحليين ، ويتناقلون الأقاصيص ذاتها ويهزجون بالأغاني ذاتها، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها ، ووجهات النظر ذاتها عن الحياة . لذلك لم يكن الاخاء القبطي الاسلامي في ١٩١٩ جديدا ولا طارئا[٨٩] . ويذكر « بلاكمان » أن القبط منتشرون في انحاء مصر كلها وأن وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان[٩٠] . كما يذكر باير انه حسب احصاء ١٩٣٧ فان من يسكن القاهرة والاسكندرية من الأقباط الأرثوذكسي لا يجاوز ١٠٪[٩١] . وبهذه الشهادات التي يدلى بها أجانب ، هم على الأقل ، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية ، لا يتحمسون في تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا في اظهار التوافق ، يبين بانصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينيين في المجتمع المصري وما يجمعهم من جامع وطني واحد . واذا كان من القبط من تخصص في الأعمال المالية ومساحة الأرض وجباية الضرائب وتوارثوا هذه المهن منذ الفتح الاسلامي ، وكان منهم كغيرهم من المصريين نشاطات تجارية على اختلاف مستوياتها ، فإن ما يجب الاعتبار به ، هو أن هذه المهن لم تكن المهن الوحيدة التي نشط فيها القبط ، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحولهم من جماعة دينية الى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يعزلهم عن سائر المواطنين . وكانت تلك المهن في الغالب هي مهن الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة ، أما الغالبية فكانت من الفلاحين زارعي الأرض ، يمارسون النشاط الانتاجي ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم ، ويحيون مشاعاً في القرى والمدن .

لقد سبقت الاشارة الى بعض من كان من المسلمين يتعلم في المدارس التي انشأتها الكنيسة

القبطية ، والى اعداد من كانوا يتعلمون من الأقباط في مدارس الأوقاف . وفضلا عن ذلك لم يكن الأزهر فيما يظهر موصد الأبواب من دون القبط . وقد ذكرت صحيفة « الوطن » القبطية في ٥ مايو ١٩١٦ ، ان كان للأقباط قديما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وان ممن درسوا بالأزهر قديما أولاد العسال وهم من كبار مثقفي القبط ولهم مؤلفات هامة . ومنهم حديثاً ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن ، اذ درس في الأزهر ، ثم انتقل الى دار العلوم لما أنشئت .ووهبي تادرس الشاعر الذي كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه . وفرنسيس العتر الذي كان يحضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢ .

الفكر القومي :

لذلك كان الاسلام من ناحية ، ومسيحية القبط من ناحية أخرى ، والامتزاج الحضاري بين المسلمين والأقباط في مصر ، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخي والحضاري والاجتماعي والثقافي والنفسي لتبلور المفهوم القومي للجماعة السياسية المصرية .

ولعل الاشارة الى فكر رفاعة الطهطاوي في هذا الشأن ، تفيد في بيان التطور التاريخي والواقع الاجتماعي والسياسي بالنسبة لمفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى أن فحص فكر الطهطاوي في سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به ، ينبىء عن أن هذا المفكر المصري القديم لم يكن مسرفا في الحماس والتهور فيما يدلى به من قول ، انما كان ينتقي أفكاره انتقاء متجانسا مع ظروف الواقع المعيش ، ومع اعتبارات التقبل العام ، مركزا على ما يراه ايجابيا ونافعا للجماعة في هذا الاطار الممتد المتحرك . لقد أشار رفاعة إلى النبضات الأولى القومية المصرية في « تخليص الابريز » . ، فلما أخرج كتابه « مناهج الألباب . . » بعد أكثر من ثلاثين عاما في (١٨٦٩) ، تحدث في هذا الأمر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت اليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسي في مصر خلال الثلث الثاني من القرن التاسع عشر . وبذل رفاعة في هذا الحديث جهده وذكاءه ، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيرا دينيا وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومي .

ورفاعة يعتز بمصريته وبتاريخه المصري ، قديمه وحديثه . ولا ينسى في اية مناسبة ان يبرز الدلالات على حضارة مصر ، وعندما يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام ، يشير الى حضارة مصر المستفادة من معاملة « عزيز مصر » ليوسف ، اذ سجنه على ما نسب اليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له « فهذا يفيد ان الملة كانت متمدنة[٩٢] » . ويقول ان حضارة مصر وتمدنها يقوم على جانبين ، التمدن « بصنائع العمران » ، والتمدن « في الأخلاق والفوائد والآداب يعني التمدن في الدين والشريعة » ، والدين أقوى قاعدة لصلاح الدنيا واستقامتها لأنه زمام الانسان . ويؤكد في الدين على أمرين ، كونه « ملاك العدل والاحسان » اي فكرة المساواة ، وكونه اساس

الأخوة ، سواء الأخوة الدينية أو الأخوة الوطنية ، « والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل في التعديل والتجريح » ، ويقول من ذا الذي يجترىء أن يعاند مولاه « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة» ، وحسبنا في هذا المعنى قول « الكرار » أما وقد اتسع نطاق الاسلام ، فكل امرىء وما يختار ، فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل ، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها ، ألا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل . [٩٣] » . ويؤكد بهذا ان الفكرة الاسلامية لا تنفي وجود ذوي الديانات الأخرى « ورخصة تدين أهل الكتاب بدينهم مؤسسة على العهود المأخوذة عليهم عند الفتوحات الاسلامية . وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد في الحقيقة انما هو لله . . » . ويعود الى هذه الفكرة فيشير الى الوحدة الوطنية التي تقوم على أساس من وحدة اللغة ووحدة الانتماء للجماعة ولنا نظام سياسي وقانوني واحد « اقتضت حكمة الملك القادر الواحد ، ان ابناء الوطن دائما متحدون في اللسان ، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة . فهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى انما اعدهم للتعاون على اصلاح وطنهم ، وان يكون بعضهم بالنسبة الى بعض كأعضاء العائلة الواحدة ، فكان الوطن انما هو منزل آبائهم وأمهاتهم ومحل مرباهم ، فليكن أيضا محلا للسعادة المشتركة بينهم » . ويشير الى قوة التماسك الوطني التي تقوم على مبدأ المساواة « ان الشريعة والسياسة سوت بينهم وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد » ، ويقول ان ابن الوطن الذي ينتسب اليه يجب ان يتمتع بحقوق وطنه « وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية ، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية الا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعينا على اجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتميز بالمزايا البلدية »[٩٤] . يشير بذلك الى التساوي بين المواطنين في الواجبات والحقوق .

ثم يتحدث رفاعة عن الأخوة ، ان هناك الأخوة العامة والأخوة الخاصة ، والأولى هي أخوة العبودية لله ، وهي تعني التساوي في الانسانية « وفي حقوق أهل المملكة » . والثانية هي الأخوة الاسلامية أي اكتساب ما يصير المسلمون به اخوانا على الاطلاق « من اداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابتدائه وتعليم الأحكام الشرعية » . وهو بهذا يجعل « حقوق أهل المملكة» مناطها الأخوة العامة ، ثم يشير الى أن موجبات الأخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمهم « فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية » . ومن ثم « يجب أدبا » لمن يجمعهم وطن واحد ان يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع « وهي تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية » . ويستند الى قول الامام ابن حجر من أن الظلم حرام حتى للذمي ، مؤيداً به اخوة الوطن وما تكفله من حقوق ، كما يستند فيها الى حقوق الجوار باعتبار أهل الملة الواحدة كلهم جيران،، ونهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن

خذلانه وغشه أو خيانته . وبهذا فان « الاسلام سوى بين الجميع في العدل والانصاف وتدعم به التمدن في سائر الأقطار والأطراف[٩٥] » .

ويقول انه « لا شك في جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم ، وانما المحظور الموالاة في الدين . ومما يقرب من ذلك حل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها » وينبه « الملوك » الى ألا يتعصبوا لدينهم ويتداخلوا في قضايا الأديان لقلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، لأنه « لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلوب » وهم بهذا الصنيع انما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر ، « فمحض تعصب الانسان لدينه لا ضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية ، وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هي العليا فهو المحبوب المرغوب[٩٦] » .

ويتحدث من أن محبة الوطن أمر مطلوب دينياً، لأن ارادة التمدن لا تنشأ الا عن حب الوطن ، وحب الوطن من الايمان ، وقال عمر بن الخطاب « عمر الله البلاد بحب الأوطان » وقال علي كرم الله وجهه « سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده » ، وحين خرج النبي ﷺ من مكة ، علا مطيته واستقبل الكعبة وقال « والله لأعلم أنك أحب بلد الله إليّ . . » . ثم يقول رفاعة ان ديار مصر « أعز الأوطان لبنيها ومستحقة لبرهان منهم بالسعي لبلوغ أمانيها ، بتحسين الأخلاق والآداب من جهتين عظيمتين (الأولى) انها ام لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلا وشرعا على كل انسان ، (الثانية) أنها ودود بارة بهم مثمرة للخيرات . . » . ثم يروى عن عبد الله بن عمر « أن أهل مصر (القبط وقتها) أكرم الأعاجم كلها وأسمحهم يدا وأفضلهم عنصرا ، وأقربهم رحما بالعرب عامة وبقريش خاصة . يشير بهذا الى هاجر ام اسماعيل عليه السلام ، فانها من قرية ام دينار أم دنين وكلاهما بمصر ، أو يقال انها من بلدة قرب الفارما ، والى مارية أم ابراهيم فانها من قرية بصعيدها من اقليم الجيزة . . . وعن عمر أمير المؤمنين رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول ، ان الله عز وجل سيفتح عليكم بعدي مصر ، فاستوصوا بقبطها خيرا ، فان لهم منكم صهرا وذمة . . . » ، « وقال ﷺ ، لو عاش ابراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطي . . . »[٩٧] .

الثورة العرابية :

بهذا المنطلق ، نمت فكرة الجامعة القومية بغير عراك حقيقي معَ العقيدة الاسلامية . والباحث في تاريخ هذه المرحلة يرجع لديه الظن بأن الفكر الاسلامي وقتها قد وسع المفهوم القومي ولم يضق به ، وظهر « مصر للمصريين » كشعار سياسي يعبر عن الجامعة الوطنية ، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذي يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر ، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصغرى في جهاز دولة محمد علي وتصعدوا به على عهدي سعيد واسماعيل ، ثم طالبوا بالنفوذ الى المستويات العليا على حساب بقايا الصفوة الحاكمة التركية والشركسية . ووقفوا في وجه حكم الخديو المستبد وفي وجه النفوذ الغربي الأوروبي المقتحم لأرض الوطن ، الطامع في استعماره .

لقد أشير فيما سلف ، الى نمو المفهوم القومي من خلال تمصير جهاز الدولة ، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وفكرية ، وما واكبها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية في الحكومة والادارة وغيرها ، فضلا عن ظهور مفهوم « المواطنية » ، أو أخوة الوطن على حد تعبير الطهطاوي . وفي السبعينات أضيف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى ، من حيث كونه عنصرا نضاليا ونوريا ، صهر الجامعة الوطنية وصقلها ، وصاغها سلاحا أشرع في الحكم الاستبدادي للصفوة التركية أو المتتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو ، وفي وجه النفوذ الاستعماري الغربي الوافد. فكان شعار «مصر للمصرين» الذى تحركت تحت لوائه ثورة عرابى، وسار المفهوم القومى بعد ذلك على دربه رغم الهزائم السياسية والانتكاسات ، ليحتضن الثورة التالية في ١٩١٩ كما ستأتي الاشارة فيما بعد . والمهم أن « مصر للمصريين » شعار الجامعة الوطنية في مصر كان دائما ذا محتوى مناهض للحكم الاستبدادي وللنفوذ الأجنبي سواء كان استغلالا اقتصاديا أو سيطرة سياسية أو احتلالا عسكرياً . فكان المفهوم القومي دائما وطنيا وديمقراطيا .

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العرابية ، ولكن يكفي القول ان الجامعة الوطنية أعلنت عن نفسها في وضوح خلال هذه الثورة . وعندما شكل الحزب الوطني الأهلي ، أول حزب سياسي في مصر الحديثة ، سنة ١٨٧٩ عشية الثورة ، حرص في البند الخامس من برنامجه على أن ينص « الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني (أي ليس حزبا دينيا) فانه مؤلف من رجال مختلفي الاعتقاد والمذهب . وجميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ، فانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم ان الجميع اخوان ، وحقوقهم في السياسة والشرائع متساوية . وهذا مسلم عند أخص مشايخ الأزهر الذين يقصدون هذا الحزب ، ويعتقدون انه الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس في المعاملة سواء » . وقدر ورد الينا هذا البرنامج مترجما عن النص الذي قدمه مستر بلنت الى جلادستون في ٢٠ ديسمبر ١٨٨١ ، لذلك وردت به عبارتان يستبعد ان تكونا صيغتا هكذا في النص العربي الأصلي ، وهي عبارتا « لا ديني » ،و« الشريعة المحمدية » ، وهما من تعبيرات الفكر الأوروبي يحملان على الراجح أثر بلنت، وان كان مقصودهما فيما يبدو أن الحزب الوطني سياسي وليس حزباً دينياً،وان الشريعة الاسلامية تنهى عن الفحشاء. وهو في البند الأول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثماني وامامته للمسلمين ، ولكنه (الحزب) « يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما في وسعه ويقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » ، فضلا عن مطالبته الخديو بما وعد به « من الحكم الشورى واطلاق عنان الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك في جميع الأمور . . ويحذرونه من الاصغاء الى الذين يحسنون له الاستبداد » ، كما يطالبون باستخلاص ماليتهم من أرباب الديون الأجانب لتكون شيئا فشيئا بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الأجانب الى الضرائب المصرية والقوانين عامة(٩٨) . وجاء مجلس النواب الذي تشكل وفقا لدستور الثورة العرابية في ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان . بهذه النصوص

صيغت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها ، وبقيت بهذا الفهم علامة من علامات الحياة السياسية من وقتها .

ويحكي السيد رشيد رضا أن الشيخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون أهل الوطن الواحد ، المختلفي الأديان في كل ما فيه عمرانه واصلاح حكومته ، وان الاسلام لا يعارض في شيء من ذلك كما يثبته شرعه في العدل والمساواة . وان السيد جمال الدين الأفغاني كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسي الى وجوب اتحاد أهل كل قطر شرقي الى التعاون على الأعمال الوطنية السياسية والعمرانية ، وكان حزبه مؤلفاً من أذكياء الملل المختلفة . . ولم نر أحدا من الناس الذين تكلموا في شئونه والذين كتبوا عنه في مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين أهل الوطن الواحد . . . وكذلك كان الأستاذ الامام . . . يرى القبط على أتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم . . . ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم أو دعوة المسلمين الى ذلك ، انما كان يحب ان يجتهد كل فريق بنفسه في تزكية مصالحهم المالية ، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية »[٩٩] . وكتب الامام عن مصر والمصريين قائلا ان « الدين الاسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة ، وان اختلف عنهم في الدين » ويذكر ان العارف بحقيقة الاسلام يكون أبعد عن التعصب الجاهلي وأقرب الى الألفة مع أبناء الملل المختلفة ، وان القرآن منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب « حتى يظن المتأمل فيه انه منهم لا يختلفون عنهم الا في بعض أحكام قليلة » ، ولكن أعداء الدين أفسدوا قلوب أهاليه « ولا قلوب أقرب الى الاصلاح من قلوب أهل مصر »[١٠٠] .

وقد حدث ان عين بطرس غالي وكيلا لوزارة الحقانية ، فاتهمته احدى الصحف بمحاباة الأقباط في الوظائف وغيرها ، وردت صحيفة أخرى مشيرة الى التحام المسلمين والأقباط بالألفة والمحبة ، وتوارثهم ذلك عن اسلافهم ، ووقوف القبط مع سائر المسلمين في الحروب ، كما حدث في فتنة كريت وحرب الحبشة والسودان ، وذكرت ان الخلاف الديني لم يحدث في مصر شقاقا وطنيا في زمن من الأزمان ، ولذلك لا توجد للأقباط في مصر « مسألة سياسية » تعنى بها دول أوروبا ، كما يوجد لغيرهم في غير مصر من مسائل . وفي ذلك الوقت كان الأستاذ الأمام في بيروت ، فاهتم للأمر ولم يشأ ان يفوته التعليق عليه وهو بعيد ، فكتب في صحيفة « ثمرات الفنون » مقالا عن مصر والمحاكم الأهلية ، وأرسل الى سعد زغلول يطلب اليه السعي في نشره في بعض صحف مصر ، وفي هذا المقال عرض الأستاذ لهذه المشكلة المصطنعة ، ولخص رأيه في قوله « أن التحامل على شخص معين لا ينبغي ان يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملة ، فان ذلك اعتداء على غير معتد ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال جهاد في غير عدو . وهو مما ضرره أكثر من نفعه . ان كان له نفع » ، ثم ذكر ان طائفة الأقباط « أظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنيها ما أهلها لوجوب المحافظة على وصية النبي ﷺ . . وقد كان حسن حال الأقباط لصدق نبئه عليه

الصلاة والسلام . على ان كثيراً من أسلاف هذه الطائفة ، كانوا أمناء على مال الحكومة المصرية في الدول الاسلامية المتعاقبة ، بما أجادوا من صناعتي الحساب والكتابة في تلك الأوقات ، ولم تعهد لهم فتنة ، ولم تذكر لهم على البلاد غائلة . فلا ينبغي لمبتغي الحق أن يمس شأنهم بالعنوان العام . اما ما لا تخلو منه طائفة مَن وجود اشخاص ضعاف العقول أو ميالين الى الشر ، فعلى الناقدين أن يقصروا نقدهم على حال أولئك الأشخاص . . . ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنيهم على رفع شرهم »[١٠١] .

وكان عبد الله النديم يؤكد في كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والاخاء فيما يكتبه متعرضا لهذا الموضوع . كتب في « التنكيت والتبكيت » أيام الثورة العرابية ، ان مسلما وقبطيا مفطوران على حب وطنهم والمحافظة على عادات أهلهم ، اجتمعا يتذاكران في التمدن ومنفعة البلاد وتعظيم الثروة وتحصين الحدود والمحافظة على اللغة ، ولقيا شابا أوروبي الملبس والمسلك ، فأجابهما بأن التمدن هو ترك الدين وفروضه ونواهيه والتشبه بالغرب ، « فقال له أحدهما يا جاهل يا غبي هذا هو التوحش بعينه . . انه عدو للانسانية جاهل بالوطنية . . التمدن أيها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها ، ووقوف كل انسان عند حده ومحافظته على العادات الجميلة ، والتمسك بمعتقد طائفته ، وترك التعصب على من خالفك في المذهب . . . »[١٠٢] وان مطالعة اعداد « التنكيت . . » تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظي « وطني » و « أجنبي » دليلا على موقفه بشأن الجامعة السياسية .

وكتب النديم في صحيفة « الأستاذ » التي أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عرابي واحتلال الانجليز مصر يقول « المسلمون والأقباط هم أبناء مصر الذين ينسبون اليها وتنسب اليهم ، لا يعرفون غير بلدهم ولا يرحلون لغيرهم الا زيارة . قلبتهم الأيام على جمر التقلبات الدولية، وقامت الدنيا وقعدت وهم هم اخوان الوطنية ، يقصد بعضهم بعضا ويشد ازره في مهماته ، يتزاورون تزاور أهل البيت ، ويشارك الجار جاره في افراحه واتراحه ، علما منهم ان البلاد تطالبهم بصرف حياتهم في أحيائها ، بالمحافظة على وحدة الاَجتماع الوطني الذي يشمله اسم مصري من غير نظر الى الاختلاف الديني » ، وذكر ان كان هذا حالهم أيام الجهالة والهمجية ، فما أحوجهم الى هذا الالتئام بعد أن عمتهم المعارف وتحلوا بالآداب ، وان ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم الى التمسك بحبل الارتباط الوطني . ثم قال انه توجد جمعية اسلامية واخرى قبطية « ونحن لا جمعية لنا تبحث في الوطنية . . . ان تكوين جمعية من الفريقين. . يحول بينهما وبين النزعات الأجنبية[١٠٣] . وواضح من العبارة الأخيرة أنه كان يرمي الى الدعوة لتنظيم وطني جامع يقف ضد سياسة الاحتلال الأجنبي بذر بذور الفرقة لأحكام قبضته على البلاد . وقد وعد بالعودة لمعالجة هذا الموضوع ، ولكن لم يمضِ شهران ونصف حتى وقف صدور الصحيفة ، وترك النديم بلاده .

المراجع

(١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار . عبد الرحمن الجبرتي . الجزء الرابع ص ٥٥ .

(٢) محمد علي الكبير محمد شفيق غربال . سلسلة اعلام الاسلام اكتوبر ١٩٤٤ . ص ١٤٤ .

(٣) عجائب الآثار . . المرجع السابق

(٤) الجيش المصري والبحري . عمر طوسون . ص ٤ ـ ٥ ، ٣٨ ـ ٣٩ .

(٥) التاريخ الحربي لعصر محمد علي الكبير ، عبد الرحمن زكي طبعة ١٩٥٠ . ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(٦) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ ـ ١٩٤٨ . مجموعة أبحاث ودراسات . طبعة ١٩٤٨ . صفحة «ف» .

(٧) سجل ١٦ معية ـ وثيقة ٢٠ ص ١٩ في ١٨ شوال ١٢٣٨ هـ . نقلا عن : ذكرى البطل الفاتح . . المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٨) رسالة من محمد علي الى ابنه ابراهيم باشا . مكاتبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ معية تركية مارس ١٩٢٢ . نقلا عن ذكرى البطل الفاتح . . المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٩) ذكرى البطل الفاتح . . المرجع السابق ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(١٠) ذكرى البطل الفاتح . . المرجع السابق ص ١٥٦ .

(١١) عمر طوسون . المرجع السابق ص ٤٤ ـ ٤٥ . ويراجع أيضا لمحة عامة الى تاريخ مصر . أ. ب. كلوت بك الترجمة العربية . الجزء الثاني ص ١٨٠ . وعن كلوت بك نقل عمر طوسون ما ورد بالمتن .

(١٢) عمر طوسون . المرجع السابق ص٩ .

(١٣) ذكرى البطل الفاتح . . المرجع السابق . ص ١٤٢ .

(١٤) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ٣٥، ٣٦ .

(١٥) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ٤٦ ـ ٤٧ .

(١٦) بناء دولة مصر محمد علي . د. محمد فؤاد شكري وآخرين . طبعة ١٩٤٨ . من تقرير البارون دي بوالكمت ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨ .

(١٧) بناء دولة . . المرجع السابق . من تقرير البارون دي بوالكمت ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨ . أنظر أيضا لمحة عامة . . المرجع السابق الجزء الثاني ص ١٨٠ .

(١٨) بناء دولة . . المرجع السابق ص ٢٤٧ .

(١٩) بناء دولة المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٢٠) الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر . هيلين آن ريفلين ترجمة د. أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني . طبعة ١٩٦٨ . ص ١١١ .

(٢١) بناء دولة . . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩ .
(٢٢) سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسي الاسكندري . كامل صالح نخلة . الحلقة الخامسة . طبعة ١٩٥٤ . ص ٩٤ ـ ٩٥، ١٠٢، ١١٧ . تاريخ الأمة القبطية . يعقوب نخلة روفيلة . ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .
(٢٣) الاقتصاد والادارة . . المرجع السابق . ص ١١٧ .
(٢٤) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق ص ١١٩ ـ ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ .
(٢٥) قصة الكنيسة القبطية . ايريس حبيب المصري . الكتاب الرابع ١٥١٧ ـ ١٨٧٠ طبعة ١٩٧٥ . ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ ـ ٢٩٠ ، ٢٩٣ . مشاهير الأقباط في القرن العشرين . رمزي تادرس . الجزء الثالث ص ٨٠ ـ ٨١ .
(٢٦ ، ٢٧) بناء دولة . . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩ .
(٢٨) بناء دولة . . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ ، ص ٦٣٢ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .
(٢٩) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق ص ١٧٧ .
(٣٠) ترتيب الادارة العامة والرقابة على أعمالها في مصر ، خلال الفترة ما بين سنة ١٧٩٨ وسنة ١٨٧٥ . الجزء الثاني عصر محمد علي . د. عبد الفتاح حسن . مجلة العلوم الادارية . السنة ١٤ . العدد الأول . ص ٢٩ .
(٣١) البعثات العلمية على عهد محمد علي ثم في عهدي عباس الأول وسعيد . الأمير عمر طوسون . طبة ١٩٣٤ . انظر أيضا ، قصة الكنيسة القبطية . . المرجع السابق . ص ٢٩١ .
(٣٢) تاريخ التعليم في عصر محمد علي . د. أحمد عزت عبد الكريم . طبعة ١٣٨ . ص ٤٣٦ .
(٣٣) تاريخ التعليم في عصر محمد علي . . المرجع السابق . ص ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ ، ٣٦٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ . انظر أيضا ، الخطط التوفيقية . علي باشا مبارك . المجلد الثالث . الجزء التاسع . ص ٤٠ .
(٣٤) لمحة عامة الى مصر . . المرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩ .
(٣٥) الاقتصاد والادارة . . المرجع السابق . ص ١٥٥ .
(٣٦) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . ص ٣٨٢ وما بعدها نقلا عن مجلة المنار في ٧ يونيه ١٩٠٢ . (المجلد الخامس) بمناسبة مرور مائة عام هجري على تولي محمد علي ولاية مصر .
(٣٧) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الخلفية التاريخية . د. لويس عوض . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٩ . ص ٨٤ .
(٣٨) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي . د. لويس عوض كتاب الهلال . ابريل ١٩٦٩ . ص ١٢٨ ـ ١٣٣ .
(٢٩) الخطط التوفيقية علي باشا مبارك . المجلد الأول . ص ٧١ ـ ٧٣ .
(٤٠) لمحة عامة الى مصر . . المرجع السابق الجزء الثاني . ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ . وانظر أيضا عمر طوسون المرجع السابق ص ٣٦ .
(٤١) عمر طوسون . المرجع السابق . ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ٢٢٣ .
(٤٢) لمحة عامة الى مصر . . المرجع السابق . الجزء الثاني . ص ٣٣١ .
(٤٣) بناء دولة . . المرجع السابق . من تقرير البارون دي بوالكمت . ص ٢٤٨ .
(٤٤) لمحة عامة الى مصر . . المرجع السابق . الجزء الأول ص ٤٨٧ ـ ٤٨٩ .
(٤٥) بناء دولة . . المرجع السابق . من تقرير جون يورنج في ١٨٣٧ . ص ٣٩٠ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .
(٤٦) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي ـ المرجع السابق ص ١٠١ .
(٤٧) تقويم النيل وعصر اسماعيل . أمين سامي . المجلد الثاني . الجزء الثالث . ص ٨٤٧ ـ ٨٤٩ .
(٤٨) تاريخ الفكر المصري الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي . المرجع السابق . ص ٦٢ .
(٤٩) مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية . رفاعة رافع الطهطاوي الطبة الثانية ١٩١٢ . ص ٣٨٧ .
(٥٠) يراجع في هذا الشأن ، رحلة التجديد في التشريع الاسلامي . طارق البشري . مجلة العربي الكويتية. مارس ١٩٧٩ .

(٥١) ترتيب الادارة العامة . . المرجع السابق . الجزء الثالث . مجلة العلوم الادارية السنة ١٤ . العدد الثاني ص ١٨، ٣١، ٣٦ .

(٥٢) مذكرات قليني فهمي . الجزء الأول . ص ١٢ .

(٥٣) أقباط ومسلمون . جاك تاجر . ص ٢٣٢ - ٢٣٨ .

(٥٤) تقويم النيل . عصر عباس حلمي باشا الأول ومحمد سعيد باشا . أمين سامي المجلد الأول . الجزء الثالث . ص ٢٧٣ .

(٥٥) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شاروبيم . الجزء الرابع . الطبعة الأولى ١٩٠٠ . ص ١١١ - ١١٢ .

(٥٦) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق . ص ٢٢٢ .

(٥٧) تقويم النيل . عصر عباس حلمي ص ١٨٩ .

(٥٨) المرجع السابق ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٥٩) تقويم النيل وعصر اسماعيل . . المرجع السابق . ص ٩٠٩ .

(٦٠) عصر اسماعيل . عبد الرحمن الرافعي . الجزء الثاني . طبعة ١٩٤٨ . ص ٨٣ - ٨٤ - ١٠٩ - ١١١ ، ١٤٩ - ١٥١ .

(٦١) أقباط ومسلمون . المرجع السابق . ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٦٢) تاريخ التعليم في مصر . عصر اسماعيل . د. أحمد عزت عبد الكريم . ص ٦٩٨ ، ٧٠٧، ٧١٥، ٧٦٧، ٧٢٢، ٧٣٩، انظر أيضا ، تقويم النيل وعصر اسماعيل . . المرجع السابق المجلد الثالث ، الجزء الثالث . ص ١٢٨٧، ١٤٤١ .

(٦٣) تاريخ التعليم في مصر . عصر اسماعيل . . المرجع السابق . ص ٤٦٥، ٥٠١ ، هامش ص ٤٠٨ .

(٦٤) المؤتمر المصري الأول . مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول المنعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة) المطبعة الأميرية بمصر ١٩١١ .

(٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية . د. وليم سليمان. ص ٩ - ١١ .

(٦٦) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق . ص ٤٣ .

(٦٧) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق . ص ٩١ .

(٦٨) نقلا عن « الكنيسة المصرية تواجه . . » المرجع السابق . ص ١٧ .

(٦٩) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق . ص ٨٥ - ٨٦ .

(٧٠) الكنيسة المصرية تواجه . . المرجع السابق . ص ٢٣ .

(٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين . جرجس سلامة . ص ٣١ - ٣٢، ٥٣ - ٥٤، ٥٩ - ٦٠ .

(٧٢) تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل . . المرجع السابق ص ٨٢٥ - ٨٢٦ .

(٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر . طارق البشري . مجلة المجلة . أغسطس ١٩٦٧ .

(٧٤) الأستاذ الجليل . الدكتور هوج . الترجمة العربية. ص ٦٣ - ٩٦ .

(٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي . . المرجع السابق . ص ٦٢ - ٦٥ .

(٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي . . المرجع السابق . ص ٦٧ - ٦٨ .

(٧٧) تاريخ التعليم في مصر، عصر اسماعيل . . المرجع السابق . ص ٨٣٣ - ٨٣٥ .

(٨٧) البابا كيرلس الرابع . ص ٧٠ - ٧٩ .

(٧٩) تقويم النيل ، وعصر اسماعيل امين سامي . المجلد الثاني . الجزء الثالث . ص ٤٥٥ ، ٦٧٦ . تاريخ التعليم في مصر ، عصر اسماعيل . . المرجع السابق ص ٨٣٦ .

تاريخ مصر في عهد الخديو اسماعيل باشا من ١٨٦٣ الى ١٨٧٩ . واضعه الياس الأيوبي . طبعة ١٩٢٣ . ص ٢١٠، ٢١١، ٢١٢ .

(٨٠) صحيفة الوطن ١١ مايو ١٨٧٨ .

(٨١) صحيفة الوطن ١٢ يونية ، ١٨ سبتمبر ١٨٨٠ .

(٨٢) صحيفة الوطن ٢٢ مارس ١٨٧٩ .

(٨٣) المرجع الأساسي في هذه الفقرة هو البحث القيم « تطور الملكية الزراعية في مصر ١٨١٣ - ١٩١٤ ، وأثره على الحركة السياسية » د. علي بركات . ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٨٤) تطور الملكية الزراعية . . المرجع السابق . ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

(٨٥) تطور الملكية الزراعية . . المرجع السابق . ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٨٦) تطور الملكية الزراعية . . المرجع السابق. ص ٢٢١ - ٢٣٩ .

(٨٧) الكافي . . المرجع السابق الجزء الرابع . ص ١٠٩ .

(٨٨) Modern Egypt, Cromer, Vol. II P. 205- 206, 568- 569.

(٨٩) Egypt, George Young, P. 303.

(٩٠) The Fellahin of Upper Egypt, B. Cachmhan, p. 25.

(٩١) Population and Socity in the Arab East, Gobriel Baear, P 89.

(٩٢) مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية . رفاعة رافع الطهطاوي طبعة ١٩١٢. ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٩٣) مناهج الألباب . . المرجع السابق . ص ٧، ٩.

(٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين . رفاعة رافع الطهطاوي . الطبعة الأولى ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢) ص ٩٢ - ٩٤ .

(٩٥) مناهج الألباب . . المرجع السابق . ص ٩٨ - ٩٩، ٣٦٥، ٤٠٥ .

(٩٦) مناهج الألباب . . المرجع السابق . ص ٤٠٦ .

(٩٧) مناهج الألباب . . المرجع السابق . ص ١٠، ١٥، ١٦، ٦٤ .

(٩٨) التاريخ السري لاحتلال انجلترا مصر . الفرد سكاون بلنت . ترجمة صحيفة البلاغ . ص ٤٤٠ .

(٩٩) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الأول . طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١) . ص ٩١٧ .

(١٠٠) تاريخ الأستاذ الامام . محمد رشيد رضا . الجزء الثاني . الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ ص ٥٣٥ - ٥٣٨ .

(١٠١) تاريخ الأستاذ الامام . المرجع السابق . . الجزء الأول ص ٩١٨ ، الجزء الثاني ٣٦١ .

(١٠٢) صحيفة التنكيت والتبكيت . السنة الأولى العدد الرابع ٢ يولية ١٨٨١ .

(١٠٣) صحيفة الأستاذ . العدد ٢١ مارس ١٨٩٣ .

بَدايَات القَرن العِشرْين

بدايات القرن العشرين

الشقاق :

في بدايات القرن العشرين ، اشتد ساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، سيما بعد حادث دنشواي ؛ ونما النشاط السياسي وظهرت الأحزاب المصرية ، حزب الأمة والحزب الوطني وحزب الاصلاح على المبادئ الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والأقباط . كان ميدانه صحيفتي « مصر » و « الوطن » . . من جهة ، وصحيفة « المؤيد » التي يصدرها الشيخ علي يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطني « اللواء » من جهة أخرى . وفي ٢٢ مايو ١٩٠٨ نشرت « مصر » تهاجم جميع من وطئت أقدامهم أرض مصر من بدء الاسلام الى اليوم ، عربا كانوا أم تركا أو فرنسيين أو انجليز ، وهاجمت فكرة الجامعة الاسلامية على أساس انه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن . وفي ١٥ يونيه نشرت « الوطن » مقالا لمن يسمى فريد كامل . . حمل فيه على التاريخ الاسلامي في مصر . فما كان من الشيخ عبد العزيز جاويش في اليوم التالي مباشرة الا أن نشر في « اللواء » مقالات بعنوان « الاسلام غريب في بلاده » تكلم فيه بأقسى ما يمكن أن يكتب في موضوع كهذا . . . وكان لحديثه وقع شديد على المسيحيين ، فانهالت الردود في صحيفة (الوطن) خاصة تهاجم الشيخ جاويش ومقاله « ان هذا الدخيل الذي قذفته الينا بلاد تونس أظهر كوامن حقده ، وهو ينفث سموم تعصبه ضد المسيحيين المصريين بأقوال مثيرة للخواطر محرضة على الفتن . . . » ، وكتب أخنوخ فانوس يوالي هذه النغمة من الهجوم وينفخ في الشرر .

ورغم ان صحيفة « الوطن » كانت هي من بدأ الاستفزاز ، فقد كانت سقطة الشيخ جاويش كبيرة ، على اعتبار ان العبء الأساسي في تحقيق سياسة الاخاء الوطني يقع على الأغلبية لأنها الأقوى ، وعلى اعتبار أنه لم يحاول تهدئة الخواطر ولا أن يخاطب جموع القبط بما يعزل دعاة الشقاق عنهم ، انما وجد الفخ أمامه فقفز اليه بقدميه وسقط فيه بجمعة ، وكان بعيدا عن المنهج

المستنير الذي دعا اليه الشيخ محمد عبده عندما نبه الى وجوب الاحتياط من مهاجمة أية جماعة أو ملة اذا أخطأ شخص منها . وحق على الشيخ جاويش قول الأستاذ الامام انه اعتدى على غير معتد وناصل في غير حرب . وكان مقال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على أي من الفروض ايجاد تبرير له ، وكان من الأضرار بحيث لا تجد في فهم دوافعه التفرقة بين الصديق الجاهل أو العدو العاقل . وبادرت اللجنة الادارية للحزب الوطني الى اصدار بيان تتبرأ فيه مما كتبه الشيخ في صحيفة الحزب ، وتستنكر وجود أي شقاق بين عنصري الأمة ، وقال البيان ان كل صحيفة أو شخص أيا كان دينه يثير الخواطر بنشر الطعن على الأديان أو على أي عنصر من عناصر الأمة المصرية « هو وحده المسئول عن عمله ، فهو لا يعبر الا عن فكره الخصوصي » ، وذكر أن الحزب الوطني يمد يده لجميع المصريين من أقباط ومسلمين واسرائيليين ، ويدعوهم الى الانضمام اليه للمطالبة بحقوق الأمة من مغتصبيها . كتب العقاد في ترجمته عن سعد زغلول يقول انه«بينما كان سعد زغلول يعمل لاستقلال مصر بأيدي المصريين ، كان الشيخ جاويش تونسيا مشمولا بالحماية الفرنسية لم يزل يستمسك بها الى يوم محاكمته في قضية الكاملين . . وهو من دعاة الخلافة العثمانية لا يريد لمصر الا منزلة الولاية التابعة من السيد المتبوع . . . وشقى بدعوته هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطني ، فانه كان معه في الاستانة وكان يدعو الى استقلال مصر ويتخذ له شعارا مصر للمصريين . . . فكان لا يلقى من جاويش الا المكيدة والسعاية والتآمر عليه مع ضباط تركيا الفتاة . . »(١) . وتحدث محمد فريد في مذكراته عن الشيخ جاويش ـ سيما بعد خروجهما من مصر ـ ومحاربة جاويش له وسعيه ضده لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقي ورمي محمد فريد جاويش بالجبن(٢) .

وكذلك أوغل الشيخ علي يوسف وصحيفته(المؤيد)في مهاجمة المطالب التي زعمت « الوطن» انها مطالب القبط ، وخصصت كثيرا من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية . . وكتب في هذا الشأن محمد رشيد رضا مع علي يوسف مما جاوز حدود اللياقة والذوق السليم على حد تعبير كتاب «الأدب القبطي»(٣) . وكذلك فعلت صحيفة الأهالي التي كان يصدرها عبد القادر حمزة ، ولكن بغير كبير لدد أو افراط في التجاوز(٤) .

والحاصل انه في هذه الفترة انتشرت بين جماهير الرأي العام في مصر الدعوة الى الدستور والى الحياة النيابية . وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو ، احياء لمبدأ الثورة العرابية « مصر للمصريين » ، وتحقيقا لهدفي الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهما محمد فريد في خطبة المؤتمر الوطني في ٢٥ ديسمبر ١٩٠٨ بقوله « خلاص البلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد »(٥) .

وكانت صحيفة (الوطن)التي ساهمت في استثارة الشقاق الطائفي في مصر واصطناعه . تستغل الحدة المصاعدة بشأنه في الهجوم على الحزب الوطني ومحمد فريد ، الى حد المطالبة بنفيه هو

وعبد العزيز جاويش من مصر . وأظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للانجليز والاحتلال ، والمعارضة للمطلب الديمقراطي بشأن الدعوة للدستور وللحكم النيابي . في مصر من شأنه الأضرار بمصالح القبط ، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الذريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية ، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية مما زاد هجوم الحزب الوطني عليها .

وظهرت هويتها السياسية أيضا عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الأسبق مصر سنة ١٩١٠ . إذ ألقى محاضرة أشار فيها الى مقتل بطرس غالي رئيس الوزراء محاولا اثارة النعرة الطائفية ؛ ثم اشار الى الأمم التي تمنح الدستور وهي لا تزال في دور التكوين « ان مثل هذه الأمم تكون خطرا على نفسها لأنها لم تنم فيها الصفات التي تمكنها من الانتفاع بالدستور وان الأمر الجوهري ليس هو الاسراع للحصول على سلطة ليس اسهل من سوء استعمالها ، وانما هو ترقية الصفات التي يسمو بها الفرد والأمة ترقية دائمة وان تكن بطيئة »[٦] .

ووصفت صحيفة (مصر) في ٢٩ ابريل خطاب روزفلت بقولها « لم يدو في جو مصر خطاب أبلغ من الخطاب الذي ألقاه جناب المستر روزفلت . . ولا أصرح منه عبارة ولا أنفع لها في الحال والاستقبال وقد قوبل من جميع الطبقات بالاعجاب التام » . . ثم سافر الى لندن وألقى محاضرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش . وقال ان الانجليز ليسوا حراسا على مصالحهم فقط ولكنهم « حراس مرافق المدينة » ، وانتقد الانجليز لأنهم مكنوا المصريين من التمتع بشيء من الحرية . وأثار هذا الموقف هياج المصريين وسارت مظاهرات تهتف بسقوطه . ولكن صحيفة الوطن واجهت هذا الشعور العام بموقف مضاد ورحبت بروزفلت في حله وترحاله . . « روزفلت على الطائر الميمون يا نصير الحق ويا منصف الأقلية من الأكثرية » . فلما عين كتشنر معتمدا بريطانيا في مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها « هذا فاتح السودان ومذل التعايشي والقاضي على دولة الدراويش » . . . وامتد هذا الدور منها الى حد توجيه النداءات المثيرة عن الضيم الذي يلحق بالقبط وعن استنهاض الهمم ضد جبن الامتثال لهذا « الواقع » الذي تصوره ، ثم تقول « ان لم تنجحوا فعليكم بالدول الأوروبية ناصرة الانسانية وأولهم الدولة الانجليزية » . وأطردت نداءاتها لا بالمطالبة بالمساواة بين القبط والمسلمين في تولي الوظائف العامة فقط ، بل بالتحدث عن أحقية القبط في توليها لأنهم الأكثر كفاية . وكانت صحيفة « المقطم » التي تنطق بلسان دار المعتمد البريطاني ، كانت ترمي لصحيفة الوطن بالمثيرات لتزيد نارها اشتعالا فتتلقف هذه منها الحديث ، نشرت المقطم مقالا وقعه مسلم عن أن القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن الواجب موازنتهم بالمسلمين ، فتناولت « الوطن » الخيط لتوغل في السب والقذف العنيف وهكذا[٧] .

وأخنوخ فانوس ، زعيم الطائفة الإنجيلية الذي تلقى تعليمه في المدرسة الانجيلية

بأسيوط ، وأكمله بالجامعة الأمريكية في بيروت ، هو من أوائل من يواجههم المطلع على التاريخ بالنسبة لدعاوى الانشقاق الطائفي في مصر ، رغم كونه غير تابع للكنيسة القبطية الأرثوذكسية دينا وتعليما ، اذ تربى في أحضان ارساليات التبشير الأجنبية ، وقد عمل اخنوخ في هذه الفترة على تكوين حزب سياسي أسماه « الحزب المصري » . وكان هدفه ـ على ما ذكر ـ الحصول لمصر على الاستقلال عن طريق الصداقة المصرية الانكليزية ، وجاء في برنامج الحزب « ١ ـ الاجتهاد في ايجاد صداقة واخلاص حقيقي بين مصر وانجلترا حتى تكسب صداقة انجلترا » . وان يشكل مجلسين (أودتين) نيابيين في مصر « الأودة الأولى ، الأودة التشريعية ، وهي تتألف من أعضاء نصفهم من الأجانب الذين أقاموا في مصر مدة لا تقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين . . والأودة الثانية : تدعى مجلس النواب وهي تتألف من نواب وطنيين ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل عنصر » . ويختص المجلس التشريعي « النصف أجنبي » بسن الشرائع ومراقبة المحاكم « وانتخاب قضاتها الأجانب » والفصل في الخلاف الذي يقع بين الوزارة ومجلس النواب ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفي) بمراقبة أعمال الحكومة والتعليم وضرب الضرائب . ويظهر هذا البرنامج انه لا يقف عند حدود المطالبة بالتفتيت الطائفي لمصر ، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيا ، مع ادخال الأجانب ـ دستوريا ـ في نسيج مؤسسات الحكم المصري ، وضمان سيطرتهم ـ دستوريا على الحكومة . وقد نشر برنامج هذا الحزب في صحيفة المقطم في ٢ سبتمبر سنة ١٩٠٨ ، وأعلن عن تكوينه في ١١سبتمبر من ذات العام(٨) وفي ذات الوقت كون اخنوخ فانوس هيئة برئاسته باسم « مجتمع الاصلاح القبطي » ، حاول أن يضم اليها اعلام القبط من الشخصيات العامة ، وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيرا بنشر برقيات التأييد لتكوينها ، ونشر بيانات الهيئة التي تدعو الى المساواة بين القبط والمسلمين في جميع الحقوق بغير تمييز بسبب الدين وان « تعطى الوظائف لهما مهما كانت لأرباب الكفاءة والاستحقاق من المسلمين والمسيحيين بصرف النظر عن الأديان والمذاهب » . ورغم انه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب ، فقد كان التأكيد عليه يقصد به اثارة مشكلة لم تكن قائمة ، وكان في سياق أحداث الفترة وبالنظر الى مثيريه ، يعتبر من قبيل الحق الذي يراد به الباطل ، وهو العمل على التجميع الطائفي المهدد للوحدة الوطنية ، وستأتي الاشارة الى المعارضة التي واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط واعلامهم .

نطاق الشقاق :

كان ما تبودل من الكتابات في الفترة من ١٩٠٨ الى ١٩١١ هو أقصى ما قيل من قبل ومن بعد . وشاهدت هذه الفترة قمة الخلاف وأقصى انواع الشقاق بين الجانبين . ولذلك فمن المفيد التطلع الى هذا الذي يشكل « أقصى » ما حدث من شقاق عرفه التاريخ الحديث بين أبناء مصر . ويمكن القول ـ استعجالا للنتائج ـ بأنه اذا كان هذا هو « الأقصى » فهو أبلغ دليل على الوحدة

والامتزاج بين أبناء الوطن الواحد . وقد استعملت فيه جميع المثيرات الممكنة ودفعته الى تصاعده كافة القوى المعادية للحركة الوطنية الديمقراطية ، وكانت وقتها في عنفوانها ، سواء كانت قوى مادية وسياسية كالوجود الاستعماري والحكم الاستبدادي .أم كانت ملابسات تتعلق بتعقيدات سياسية كرواسب فكرة الخلافة والجامعة الاسلامية وما يشيع لدى كثيرين من تشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية .

وأول ما يلاحظ ان المتجادلين كليهما ، كانا يصدران عن أرضية فكرية واحدة ، تاريخا وتكوينا نفسيا . . فمن هاجم المسلمين عن سوء معاملتهم للقبط وأوغل في اللدد وشكا مما يسميه اضطهاد القبط ، كان يقارن بين هذا الحاضر التعيس وبين الماضي المجيد أيام الفاطميين وغيرهم من دول التاريخ الوسيط ،وينقل الصور والمآثر عن هذا الماضي المشترك بين المصريين جميعا الداخل في تراثهم الواحد . . ومن كان يمتدح القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر انهم رحبوا بفتح العرب مصر ولا ما نشط فيه القبط لدعم الدول الاسلامية المتعاقبة ، ويردد البعض الحديث النبوي الذي أوصى الرسول فيه خيرا بالقبط ، الى غير ذلك مما يعتبر تراثا واحدا للطرفين واستدعاء لخبرة التاريخ المشترك . . والحاصل ان القبط ـ عامة المصريين ـ لاقوا صنوف الاضطهاد ايام السيطرة الرومانية وعلى أيدي المسيحيين الملكانيين ، وبرز دورهم في ادارة الدولة وتنظيمها ماليا واداريا مع الفتح العربي . . بحيث كان الفتح العربي استمرارا للتاريخ المشترك بين من بقي من المصريين على دينهم الأول ، ومن دخل منهم الاسلام ، فكان النظر الى الماضي لا يفيد الا في الاستدعاء لوقائع التاريخ الواحد .

وتتضح هذه الأرضية المشتركة ، في انه لم يتماد من القبط الى الدعوة الى قومية قبطية الا النزر اليسير منهم ، ولم يستجب لهؤلاء عدد له أدنى أثر ، . . . وكان من هؤلاء الداعين الى احياء القومية القبطية من لا يقصد الى دعوة انفصالية، بل يقصد احياء لكيان سياسي متميز عن الاختلاف الديني ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معا . . كتب رمزي تادرس في كتابه « الأقباط في القرن العشرين » يقول : « ان الاخاء طبيعة في الأمة والوحدة فطرة فيها فقد ثبت أيضا انها من دم واحد . . وجنسية واحدة وصورة واحدة يصعب معها على الأجنبي والمتمصر ان يميز بين القبطي المسلم والقبطي المسيحي ». ثم نقل عن ما سبيرو ان القطر المصري ينقسم دينا الى قسمين عظيمين أحدهما من الأقباط والآخر من المسلمين ، وان الأقباط هم سكان البلاد الأقدمون ؛ « وأما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقوا الاسلام فهم اذن مصريون أيضا » . . وذكر انه « لا يوجد مصران واحدة مسلمة والأخرى قبطية ، بل توجد مصر واحدة لأن مسألة مسلم وقبطي مسألة دينية وفي فرنسا وطنيون من أديان مختلفة »[٩] . . وقد استعمل لفظ قبطي كثيرا لا تعبيرا عن الدين ولا طموحا في ايجاد وحدة سياسية أساسها الدين . . ولكنه استعمل بمعنى « المصري الأصيل » مسيحياً كان أو مسلما ، واستعمل هكذا ليميز المصريين « الأصلاء » عن

المتمصرين ، وصدروا عن فكرة ان المتمصرين يستنبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين ، وخاصة من فكرة الجامعة الاسلامية أو الخلافة . . يذكر رمزي تادرس « الخطر الحقيقي عليها (على مصر) وجود فريق متمصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها يخلط بين الوطنية والدين ، ويتخذ من كل عمل يرمي الى احياء البلاد وتمدينها قاعدة لنزع روح الإلفة والوئام من صدور الوطنيين ليتذرع بها الى التحريض على التفريق والتقاطع . وقد يخطىء من لا يعتقد ان تلك البذور المسممة التي تبثها تلك الفئات المتمصرة تضر وتؤثر بمجموع الأمة . . . »[١٠] فكان هذا الفكر انفعالا معاديا لفكرة الجامعة الاسلامية ولدعاتها الذين « اذا طلبوا الاستقلال كان فقط لجلاء المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو في بقائها منافاة لمعنى الاستقلال الصحيح »[١١] ، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل المعادي للجامعة الاسلامية ، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط . أما من الناحية السياسية ، فقد عمل - فيما يظهر من كتابات رمزي تادرس - على مهاجمة الحزب الوطني والثورة العرابية من قبله وعلى الحديث عن « تلك الحضارة التي بسطت انكلترا رواقها في وادي النيل بقوة رجالها وجهادهم المتواصل » .

ورغم أن الحزب الوطني ، لم يكن في الحقيقة يؤيد السيادة التركية ، وانه لم يصافِ الخلافة العثمانية الا ليستخدم نفوذها ضد الاحتلال البريطاني الأشد خطرا ، الا ان المهم في منطق مهاجميه في هذا المجال ، ان هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسي يتخطى اطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومي المصري المتميز عن الانتماءات الدينية . . يذكر رمزي تادرس أيضا ان الوطنية الصحيحة تظهر في القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطي في اخاء تام ، وان الأمور تسير هناك « بغض النظر عما اذا كان هذا قبطيا مسلما أو قبطيا مسيحيا لأنهم لا يعرفون الدين الا في المسجد والكنيسة وما بقي من الحياة فهو العمل والجهاد في المزرعة والحقل ، والراحة والتسامح في المنزل وفي المجتمع . . . » كما كتب يقول : اختلاف العنصرين والحالة هذه في الدين لا يعتبر أساسا لوجود أمتين كما تعتبره الفئات المتمصرة . . « وقال انه يقصد بالمتمصرين « الفئات التي تتخذ الدين آلة للكسب في الأقطار الاسلامية كما قال المرحوم الشيخ محمد عبده في رده على هانوتو » .

في هذا الاطار ، تحددت طبيعة الدعاوى التي ترددت وقتها : اطار التاريخ الواحد والأفكار العامة الواحدة والشعب الواحد . . ولا يذكر أن خرج أحد من المسلمين أو الأقباط عن هذه الأطر . . ومتى كان الأمر هكذا فيمكن أن يتصور مدى ما يطلبه أحد الجانبين من الآخر مهما تمادى . . والملاحظ ان المتخاصمين من الجانبين - باستثناء دعاة الجامعة الاسلامية وبعض المحرضين في صحيفتي مصر والوطن - لم يكن لمواقفهم دلالة اختلاف قومي أو دعوة الى الاختلاف على هذا الصعيد . وانما انحصرت هذه المواقف في مجالين . أولهما : يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله ، وأكثر دعاة الشقاق تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه

الدعوة في تزيين الوجود الانجليزي والترويج لبقائه وفائدته للمصريين عامة ، وفي انكار مطلب الحياة الدستورية والحكم النيابي ، أي استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية . . . ولا شك أن هذا الموقف لم تختص به فئة القبط ، انما كان موقفا ثابتا لفريق من المصريين عموما ، مسلمين وأقباط ، صدروا فيه عن وضعهم الطبقي وعن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار . . فلم يكن موقفا دينيا أو سياسيا اساسه الدين . . ولا كان يحمل لدى أي من دعاته بذور الترويج لاختلافات قومية . . وثانيهما يشكل هذا النوع من المطالب ـ صحيحا كان أم غير صحيح ـ الذي اصطلح على تسميته بالمطالب الاقتصادية ، مثل المطالبة بأن يكون يوم الأحد عطلة أسبوعية وان تتاح امكانيات اكثر في التعيين في الوظائف العامة أو في فرص التعليم . . الخ . وحتى هذه المطالب ، كانت توضع دائما من طارحيها في صيغة مدنية مؤداها ان يكون التعيين حسب الكفاية ، وفي صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة لأي فرد في هذا الشأن .

انصار التضامن :

ومن ناحية أخرى ، لم يكن دعاة الشقاق من القبط يمثلون أغلبية فيهم ، ولا استطاعوا أن ينجحوا في جذب الكثيرين اليهم . وكذلك كان الشأن بالنسبة لذات الدعاة من المسلمين . . وقد سبقت الاشارة الى تبرؤ الحزب الوطني من كتابات الشيخ جاويش . . وغلبت كفة « العقلاء » من الفريقين ، يهاجمون أي تماد في الشقاق ويحذرون منه ، سواء كانوا من الحزب الوطني أو حزب الأمة أو العاملين في الحياة العامة عموما ساسة أو كتابا أو أدباء . . وكان ضغط الرأي العام المصري على كلا الجانبين يفرغ ما يراد اصطناعه من ازمات بينهم . . وكان مجرد احتمال قيام شقاق طائفي في مصر يستفز في الطرفين دوافع العمل على تصفيته . . وباستثناء بعض الكتابات التي تمادت في تزكية الخلاف مما سبقت الاشارة الى طرف منها ، كان الطابع العام في الجدل هو طابع العتاب والمجاملة ، يغلب على لغة المتحاورين العاملين على حصر الخلاف الناقدين لأي بادرة تهور أو جنوح . . ولم يعرف من أحد طعن في الدين ذاته أو تعرض له بما يمس التوقير اللازم له . وكان حذر « العقلاء » دائما من أن الخلاف لن يفيد الا المستعمر ، كما كان غالب الجدل المتبادل يصدر بلغة المصلحة الوطنية ومن أرضها ، وأقسى ما يوجهه أحد الكاتبين الى الآخر هو التشكيك في الولاء المشترك للوطن المصري السابغ ظله على الجميع ، وهو اتهام يجد مضاءه في الاتفاق المصري العام على معاداة الاحتلال الأجنبي . . وأهم ما حاوله رمزي تادرس مثلا في هجومه على دعاة الجامعة الاسلامية أو على الحزب الوطني ، هو انكار صفة « المصرية » على خصمه ، ليحاول بذلك عزله عن عامة « القبط المسلمين» حسب تعبيره . وكتب عوض واصف يقول :

أبناؤها عبد السميع وأحمد ... والموسوي وليس ثمة دخيل
لا فرق بين العالمين وأرضهم ... وطن وحيد والجميع سليل

هل في السماء مذاهب وعناصر ... هل ثم الا صاحب وخليل

وكتب آخر يقول :

فالدين لله يوم الحشر يسألنا ... عنه ويسألكم والخلق تزدحم
ما للديانة دخل في صوالحنا ... بتنا شطورا وبات الغير يغتنم

ووجه عبد الرحمن شكري حديثه الى القبط بعنوان « مصري عربي يخاطب أخاه القبطي » :

بني البها ليل من علياء شاهقة ... ومحتد الصيد لا تمشى له الريب
إذا تناءى بكم عن مجدنا نسب ... فأنتم في مراقي مجدكم عرب
إذا الأواصر لم تجعل لنا سببا ... فحرمة الود فيما بيننا سبب
يدان ان تقطعونا تقطعوا يدكم ... كذاك نحن لنا في عزكم أرب
اني على شغفي بالأهل يطربني ... اني اليكم إذا فاخرت أنتسب

وكتب ابراهيم حنين قصيدة عنوانها « القبطي يعاتب أخاه المصري العربي ثم يتصافحان للسلام » .

وكتب أحمد شوقي يقول :

فعلى تعاليم المسيح لأجلهم ... ويوقرون لأجلنا الاسلاما
الدين للديان جل جلاله ... لو شاء ربك وحد الأقواما
هذي ربوعكم وتلك ربوعنا ... متقابلين نعالج الأياما
هذي قبوركم وتلك قبورنا ... متجاورين جماجما وعظاما
فبحرمة الموتى وواجب حقهم ... عيشوا كما يقضي الجوار كراما[١٢]

ومن الطريف ملاحظة مأخذ كل من الشعراء في دعوة الوحدة والألف . . وعوض واصف يصدر عن منطلق ديني أساسه وحدة الأديان في السماء ، والثاني يصدر عن وجوب اعلاء الدين عن الحياة السياسية ورفض الانقسام في مواجهة العدو . . وعبد الرحمن شكري يتلمس روابط من الأصول المشتركة القديمة ولكن لا يعبأ بها ، ولا يهتم الا بالترابط العضوي لأجل الوطن الواحد وينتسب اليه . . واحمد شوقي بنظرته السلفية وانتمائه العاطفي « لحرمة الموتى » يجد في ذلك اساسا للوحدة . . وغيرهم وجد في النيل خيط الوحدة .

وقد كتب سالم سيدهم تادرس في « التايمز المصري » في سبتمبر ١٩٠٨[١٣] ، يتهم اخنوخ فانوس بالخيانة ويخاطبه قائلا : « لقد اصبحت الشخص الذي اذا مر الطريق قلنا : هذا أحد صنائع الانجليز في مصر والآلة التي يحركها المقطم . اتق الله أيها المجتهد في الباطل » . .

وقال ان انجلترا تستخدم الخونة الذين لا ضمير لهم لقتل الروح الوطنية وفي الهجوم على « أقوى حزب مصري قام الى الآن وهو الحزب الوطني » .

وكان ويصا واصف ومرقص حنا من كبار اعلام القبط الذين وقفوا باصرار ضد الشقاق . وكان ويصا واصف من أعضاء اللجنة الادارية للحزب الوطني « ومن خاصة أنصار مصطفى وفريد » كما يذكر الأستاذ الرافعي . . خطب في حفل للحزب بالاسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل وهاجم ما ورد في تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ من اصطباغ الحركة الوطنية بالصبغة الدينية ، وقال « هل توجد أمة في العالم اسعدها الحظ لأن تبني وطنيتها على قواعد متينة كالتي تبني عليها الوطنية المصرية ، التي يشترك افرادها في الجنس واللغة والعوائد والقانون والماضي والتاريخ . . هل لو لم يكن المسيحيون على تفاهم تام مع اخوانهم المسلمين في فكرة الوطنية كانوا يشتركون معهم في تلك المظاهرة الكبرى التي جرت لفقيد الشرق والوطنية (مصطفى كامل) . . ثم ان حزبنا أيها السادة مفتوح لمن يريد الدخول فيه من المسلمين والاسرائيليين والمسيحيين ، ومن دخلوا فيه يكون لهم جميع الحقوق ، ويجتمعون في جميع الاجتماعات وينتخبون في جميع الانتخابات . . فان كل ما نعمله جهارا »[١٤] . وكتب في « اللواء » ان اخنوخ فانوس لما كون « مجتمع الاصلاح القبطي » دعا ويصا واصف للانتظام فيها « فسألناه ما غرضك ؟ والى أي شيء ترمين (يقصد الجمعية) ؟ ان كنت حزبا سياسيا فنحن لك أعداء الداء ، لأن السياسة يجب ان تكون بعيدة عن الدين . ولقد وصلنا والحمد لله الى أن جميع الأحزاب السياسية المصرية جعلت قاعدتها الأساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا معنى لوجود حزب سياسي قبطي » . . فلما قيل له ان الجماعة بعيدة عن السياسة تبغي اصلاح الشؤون الطائفية اعترض قائلا « ان أقباط مصر ثلاث طوائف . . أحداها أرثوذكسية والثانية بروتستانتية ، والثالثة كاثوليكية . . فاصلاح أي طائفة تقصدين . . . ؟ فلم تجبنا عن هذا الاعتراض . . » .

وفي يناير ١٩١٠ دعا لطفي السيد الى الاحتفال بعيد الهجرة النبوية فحضر الاحتفال مرقص حنا ، ووقف خطيبا يقول ان السنة الهجرية سنة المصريين جميعا يحتفل بها الشبيبة الإسلامية والشبيبة المسيحية لأنه احتفال « لدين شريف مبدؤه ان محبة الوطن من الايمان . . وعلى هذا المبدأ أقول انني مسلم ومسلم . . مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتدابرنا فنحن اخوان في الوطنية . . اذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلا يعد ذلك دليلا على عدم وجود اخاء ، وانما هو من مستلزمات الحياة » . . وقد شنت صحيفة « الوطن » هجوماً شديداً على ويصا واسمته « يهوذا الأسخريوطي »[١٥] .

ووجد من الصحف الفرنسية التي تصدر في مصر « لاديبيش أجبسين » التي كانت تعارض الاحتلال البريطاني وتناوئه ، وأدركت ان الشقاق الطائفي هو عين ما يفيد مصلحة الاحتلال البريطاني ، فهاجمت بشدة صحيفتي « مصر » و « الوطن » ، وجندي ابراهيم صاحب الصحيفة

الأخيرة ، على ما يكتبه هؤلاء اثارة للفتن ، وعلى ادعائهم وجود التعصب في مصر واثارته بهذا الادعاء . . . وكتبت تقول ان في مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متمتعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت ابصار المسلمين بل وتحت حمايتهم ، وذكرت ان نجاح القبط في أعمالهم الادارية وامكان الحديث عن الخلاف الحاصل هو دليل على ان المسلمين لا يسيئون استعمال سلطتهم ولا يستغلون كثرتهم العددية . . كما هاجمت صحيفة « لاريفورم » ما كان نشره قرياقص ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (ونقلته الأجبشيان جازيت في مصر) من أن الأقباط يعتبرون الاحتلال البريطاني هو الوسيلة الوحيدة لتقدم مصر ، وذكرته « لاريفورم » بأن الخلافات تصل احيانا في بلاد اخرى الى الحروب الأهلية دون أن يستعين أحد الفريقين المتحاربين بالأجانب أو بالقوى المحتلة[١٦] .

اغتيال بطرس غالي :

اغتيل بطرس غالي رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد ابراهيم الورداني احد الشباب الوطني . . وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط ، على فقدهم أحد زعماء الطائفة وأول من تولى منها الحكم في التاريخ الطويل . . وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الحادث في تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم أن أسباب اغتيال الورداني لبطرس غالي كانت من الوضوح بحيث لم يستطع جاد أن يشكك فيها . . وهي ترجع حسب اعترافات الورداني - الى ان بطرس غالي كان هو من وقع اتفاقيات السودان التي أسلمت السودان للادارة الانجليزية سنة ١٨٩٩ عندما كان وزيرا للخارجية ، والى انه رأس محكمة دنشواي التي أصدرت أحكام الشنق والجلد المعروفة سنة ١٩٠٦ ، والى انه كان يعمل أخيرا على مد امتياز قناة السويس أربعين عاما بعد انتهائه . . وقد كتب المعتمد البريطاني الدن جورست في تقريره سنة ١٩٠٩ تعليقا على الحادث « أما الباعث على ارتكاب الجريمة فسياسي ، ولم يكن للقاتل ثأر شخصي على القتيل ولا كان مدفوعا بعامل التعصب الديني » . . وكتب مرقس فهمي المحامي الكبير يقول : « إذا قتل الورداني تعصبا وحده أو مع شركائه فليس ذلك دليلا على ان كل المسلمين أرادوا هذا القتل بسببه . . التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع ، فلا وطن بدونه ، ولا مسلمين بدونه ولا أقباط بدونه » . . كما أرسل نصيف جندي المنقبادي في باريس الى صحيفة « الاكلير » خطابا يقول فيه : « أنا أعرف الورداني شخصيا وهو فتى شديد الذكاء كثير المعارف ، ملأت صدره الوطنية الحرة وليس رجلا متعصبا . . وأنا بصفتي قبطيا - أعني مصريا مسيحيا - أصرح بأن حركتنا هي حركة وطنية مجردة ترمي الى الترقي والحرية . . وما تهمة التعصب الاسلامي الا من اشاعات الانجليز التي يشيعونها ليبرروا المظالم التي يرتكبونها في مصر » . .

وكان أحمد شوقي ممن واجه مشاعر الألم لدى القبط وضد الشقاق بقصيدة من أبدع شعره الوطني :

بني القبط اخوان الدهور رويدكم هبوه يسوعا في البرية ثانيا ..
حملتهم لحكم الله صلب ابن مريم وهذا قضاء الله قد غال غاليا
تعالوا عسى نطوي الجفاء وعهده ونبذ اسباب الشقاق نواحيا
ألم تك مصر مهدنا ثم لحدنا وبينهما كانت لكل مغانيا
ألم نك من قبل المسيح ابن مريم وموسى وطه نعبد النيل جاريا
فهلا تساقينا على حبه الهوى وهلا فديناه ضفافا وواديا

نحو المؤتمر القبطي :

على أن مقتل بطرس غالي ، مع ما سبقه من جدال ـ صاعد من أسباب الشقاق ، حتى بلغ القمة في المؤتمرين القبطي والاسلامي اللذين انعقدا في ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنيانه من تصعيد للخلاف فقط ، ولكن بمعنى انهما القمة التي وقف عندها الصعود ، وبدأ بعدها المد ينحسر .

بدأ الأمر بفكرة عقد المؤتمر القبطي ، وبدأ التفكير فيها قبل اغتيال بطرس غالي ، وكان هو ـ وهو رئيس للوزراء ـ ممن وقف ضد تحقيقها فجاء مقتله محرضا الدعاة على عقد المؤتمر ، ومزيلا لعبة اعتراضه عليه . وقد سبقت الاشارة الى خطب تيودور روزفلت التي هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الديني ، فألقى بذلك سهما من سهام الشقاق ، وكان قد رد عليه ادوارد جراي وزير خارجية بريطانيا قائلا « انني أوافق على جميع الآراء التي أبداها روزفلت بشأن القطر المصري ، الا قوله انْ ليننا المتناهي لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر الى الضياع » . ثم علق على مقتل بطرس غالي بقوله : « من المتفق عليه أنه يجب حتما ان نستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا ان المصريين الذين يديرون شؤون بلادهم برأينا ـ دون ان تكونْ لهم مندوحة عن اتباع هذا الرأي ـ تجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة[١٧] » .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر ، اظهر جورست المعتمد البريطاني اعتراضه عليها ، كما أظهر شيئا من الجفاء تجاه الداعين لها . والحاصل انه لو كان جورست أظهر ادنى أنواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر أو على أي من الداعين له . لكان يقدم بذلك أقوى أسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله . ولكان قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطاني بالشقاق ، مما ينفر منه جمهور الرأي العام المصري من مسلمين وأقباط ، ويعزل أنصار الدعوة عن جماهير القبط . والحاصل أيضا أن جورست إذ أبدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر ، فان السياسة البريطانية في عمومها لم تعبر عن موقفها من خلال ممثلها في مصر وحده . وقد صحب موقف جورست ، حملة شنتها الصحافة البريطانية في لندن ضده ، أبدت بها عطفا شديدا على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعين له . وكان الداعون للمؤتمر قد أنشأوا مكتبا قبطيا للدعاية والاعلان بلندن ، رأسه قرياقس ميخائيل الذي كان مراسلا أسمى بمطالب القبط . وكان معه أخنوخ فانوس فقاما

هناك بدورهما في الاتصال بالصحافة البريطانية وأعضاء مجلس العموم البريطاني . وألف قرياقس ميخائيل كتابا بالانجليزية عن « الأقباط والمسلمون تحت الحكم البريطاني » .

وقد أثير موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال العديد من الأسئلة ، وجهها الأعضاء الى وزير الخارجية . كما ان الصحف الانجليزية في مصر أخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر ، وخاصة « الأجبشيان جازيت » ، اذ عارضت موقف جورست ، رغم ما هو معروف من أنها كانت لسان حال الوكالة البريطانية في مصر ، ورغم انه لم يعهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطاني .

بهذا بدا وقتها أن ظاهر موقف جورست في هذه المسألة لا يمثل حقيقة الموقف البريطاني منها، أو على الأقل لا يمثل أبرز جوانب هذا الموقف. وبدا أن الأدوار شبه موزعة ـ بشكل تلقائي أو غير تلقائي ـ على نحو يرفع شبهة ان السلطات البريطانية توافق مسبقا على عقد المؤتمر ، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع ، وتبدي المساندة للداعين . وما كان لحاكم حصيف ان يسلك غير هذا السبيل ، أو ان يتورط كلية في المراهنة على جياد لم تختبر بعد في حلبات السباق . وما كان له الا ان يوارب الأبواب ويداري المقاصد ويوزع الأدوار .

ولاتخفى في هذا الصدد دلالة واقعتين تبدوان صغيرتين . أولاهما عريضة قدمها بعض الداعين للمؤتمر الى المسئولين في مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال . فرد عليهم المستشار الشرقي بدار المعتمد البريطاني رونالد ستورز في ٢٣ يونيه ١٩١٠ بلهجة لا تخلو من التشجيع وأن « جنابه (جورست) يكون مرتاحا لسماع كل ما يمكنكم ابداؤه من الملاحظات على ما سيتقرر في هذا المسائل فيما بعد » ثم جاء تصريح جورست في ٢٥ يناير ١٩١١ الى مراسل رويتر بعد جولته في محافظات الصعيد ، ذكر به أنه « زار المديريات التي يكثر فيها الأقباط وبحث في ظلاماتهم المزعومة بحثا مستفيضا ، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر » . فجاء حديثه مشجعا الداعين الى النهوض تكثيرا « للشكاوى » ، ما دام أن حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكوى . وعلق كتاب « التذكار » .. على التصريح بأنه « أشعل نار الحركة وضم الى العاملين سائر القوى التي كانت بعيدة عنهم أو مقاومة لهم . . » ، ويذكر أن الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح في مصر في فبراير ١٩١١ . وثاني الواقعتين أن أرسل الداعون عريضة الى ادوارد جراي وزير خارجية بريطانية يحدثونه فيها عن خطة التمييز الطائفي المتبعة في مصر ضد الأقباط ، فرد مقترحا عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله في مصر وترفع اليه الأمر . والحاصل أنه ما لبث أن وردت الأوامر من لندن الى المعتمد البريطاني بالسماح بعقد المؤتمر[١٨] .

ومن ناحية أخرى ، يذكر قليني فهمي أن الخديو عباس ـ في هذه الفترة خاصة ـ يمتلىء غضبا من جورست . وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطني فلم يعد يجد مناصرة من هذا

الحزب ، وأراد عباس في صراعه مع جورست أن يحاول استغلال الأقباط ليجعلهم قوة تقف بجانبه ، وليخلق للمعتمد البريطاني ارتباكات يسعى بها الى اسقاطه ، « فأراد أن يستخدم بعض صغار العقول من الأقباط بأن خدعهم بالقول لهم أن لهم حقوقا ضائعة ، وهو يود معاملتهم بالعدالة لولا أن مندوب الدولة الانجليزية واقف في وجهه ، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمرا » . ويحكى أنه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء ، وأفصح للخديو في المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من أنه « يعد اعلان حرب على اخواننا المسلمين حالة كونهم متفقين في المعيشة » ، ومما يفضي اليه من أضرار تحيق بالقبط أكثر مما تحيق بالمسلمين . وعبر له عن أهمية أن يسود السلام والصفاء بين العنصرين ، ولكن الخديو لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر ، ولم يستجب بعد الالحاح الا الى عدم التدخل مع ترك الأمر لقليني يحله مع جورست ، « ولكن في الوقت ذاته أوعز (الخديو) لبعض من أشار عليهم بعمل المؤتمر ، إذ أنه ربما السير جورست يقف حجر عثرة في سبيل عقد هذا المؤتمر ، فاذا وقع ذلك فيلزم أن يرفعوا شكواهم الى الوزارة الانجليزية في لندن يطعنون في تصرفات السير جورست » . ، وأدرك جورست مناورات الخديو ، وواجهه بذلك بعد انعقاد المؤتمر ، فلما أنكر الخديو صلته بالموضوع ، طلب اليه جورست ـ إن صح انكاره ـ ألا يسمح للقائمين بالمؤتمر بالدخول الى السراي ولا مقابلته ولا يقبل طلباتهم(١٩) . ويبدو وفقا لهذه الرواية ، أن جورست بهذا الطلب الأخير أراد أن يضع الخديو بين خيارين ، إما الاعتراف بأمر يتعلق بالتفرقة بين المصريين مما يسقط هيبته بين مواطنيه ، وإما أن يعزل نفسه عن زعماء حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست .

وما يرجع صحة رواية قليني ، ما يحكيه صاحب « التذكار » . ، من صدور بلاغ من وزارة الداخلية يصرح بأن الخديو لم يمنح رعايته للمؤتمر ، وانه بعد انفضاض المؤتمر قصد أعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر ورئيسها سراي الخديو ، مقدمين نسخة من محاضرة وملتمسين مقابلته ، وانتظروا أياما أن يجاب طلبهم ، حتى أبلغهم ديوان الخديو بأن مطالبهم تختص بها الحكومة ، مما فهم منه رفضه مقابلتهم والنظر فيما يطلبون . ورددت الصحف ما أشيع من أن كان لدى الخديو رغبة في اتمام المقابلة ثم عدل عنها . وعقبت صحيفة مصر على ذلك« وأي شيء أغرب من أن نؤمر بتحديد مطالبنا وتقديمها ، فاذا حددناها بشكل نظامي قياما بذلك الأمر قيل لنا لا تقدموها . فان الجناب العالي الخديوي . . أصدر أمره الكريم الى أحد كبار موظفيه بأن تحدد الأقباط مطالبهم ويقدموها الى سموه . . » ، فلما أذاعت وزارة الداخلية تكذيبا رسميا لما ذكرته «مصر »عن دور الخديو ازاء حركة الأقباط ، ردت الصحيفة «وما هذا التكذيب بذي قدرة على ازالة اعتقاد طيب راسخ في نفس كل قبطي من جهة عواطف الأمير نحو رعاياه ، وانما هي الظروف التي جعلت رفض المعية مقابلة الوفد القبطي ونشرها هذا التكذيب من لوازم الحال ، ونحن نكرر اننا أول من يقدر هذه الظروف وما يحيط بها » . وبهذا تحقق لجورست ما رمى اليه وهو عزل الخديو عن الأقباط واظهاره بأضعف مركز . واذا كانت صحيفتا« مصر » و« الوطن » لا

تنيان عن الدعوة لبذل المساعي« سواء داخلية أو خارجية » ، فقد أتى هذا الموقف يؤكد وجوب التركيز على الخارجي من هذه المساعي ، وذكرت« مصر » أنه آن للغافلين أن يفيقوا ، هؤلاء الذين كانوا يرون أن« عدم الاهتمام بحصر المسألة القبطية في الدائرة الوطنية لم يكن من مصلحتها» وعلقت صحيفة « الأخبار » ، «ليس في القطر المصري من يجهل اليوم أن عابدين ليست آخر المراجع لاحقاق الحق ورفع الظلم (٢٠) »

بعد أن وافقت الحكومة على عقد المؤتمر ، اعترضت على عقده بمدينة اسيوط ، بدعوى الخشية من حدوث القلاقل هناك ، بسبب توتر الشعور العام توترا قد تصعب السيطرة عليه في غير القاهرة . فاستمسك الداعون للمؤتمر بطلب عقده بأسيوط ، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول الاجنبية صاحبة الامتيازات . قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما قابله في هذا الأمر « سنجتمع على أي حال في الزمان والمكان اللذين عيّناهما ويخفق على رؤوسنا العلم المصري ، أماإذا أرادت الحكومة منعنا فسنرغم على الاحتماء بأعلام الدول التي يتبعها فريق منا . وليس في يدي الآن مسألة تحويل رأي اخواني واذا خالفتهم أبعدوني عنهم . . (٢١) » . وكان يقصد بذلك أن بعض اعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الأجنبية بوصفهم وكلاء لقنصليات هذه الدول في الوجه القبلي ، وانهم سيستغلون هذه الصفة في فرض مطلبهم .

وقد أدى هذا التهديد بوزير الخارجية أن يستعدي قناصل هذه الدول، يطلب اليهم عدم التدخل في شئون مصر الداخلية . واستدعى بعض القناصل وكلاءهم ممن كان لهم ضلع في « حركة المؤتمر » فأكد لهم هؤلاء الوكلاء ان لا دخل للمؤتمر في المسائل السياسية ، وانه اذا حاولت الحكومة اثناءهم عن عزمهم بنفوذ القنصليات الأجنبية التي يتبعونها فأنهم سيتخلون عن هذه التبعية اصراراً على عقد المؤتمر . وما لبث القناصل ان اخبروا الحكومة بابتعادهم عن هذا الأمر معارضه أو تأييدا . ولا يستبعد انهم كانوا يتربصون في المؤتمر فرصا تسوغ تدخلهم في شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء .

ويظهر ان التهديد بالاستعانة « بالأعلام الأجنبية » ، امر لا يحتمله الولاء الوطني ، ويبدو ان ما عسى ان يكون ساغ به هذا الأمر لدى البعض، ممن كان لهم بعد ذلك نشاطهم الوطني في قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشري حنا ، ما ساغ به هذا الأمر لديه انه لم يكن يهدد حكومة وطنية ، انما يوجه تهديده الى حكومة يمسك المعتمد البريطاني بخيوط التحكم فيها . ولا تخفي دلالة ان وكيل وزارة الداخلية الذي تلقى تهديد بشري حنا ذلك ، اجاب عليه بأن طلب اليه مقابلة مستشار الوزارة وهو انجليزي . والمعروف ان السياسة البريطانية كانت ـ منذ احتلال مصر ـ تبغض الامتيازات التي تتمتع بها الدول الأجنبية الأخرى ، وتخشى من تدخلها في شئون مصر ، وتسعى لأن تنفرد وحدها بها. ومن المعروف ان احمد لطفي السيد ـ على ما جاء بمذكراته ـ فكر يوما مع الخديو عباس ومصطفى كامل في السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر ، في ان يسافر الى

سويسرا ، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها الى مصر قادرا على اصدار صحيفة تعارض الانجليز، وتتحصن في نشاطها بالامتيازات الأجنبية . وعلى أي حال فان تهديد بشري حنا لوكيل الداخلية ، يحتاج في تقييمة الى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية في هذا الشأن . لتقدير ما اذا كانت الوكالات القنصلية هذه قامت بدور سياسي ما لصالح قنصلياتها أم كانت قاصرة النشاط على الشئون المالية والتجارية ، والمهم في هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر ، مع عرض الأمور بتعقيداتها وتشابكاتها الواقعية .

والذي يظهر جليا ، ان صحيفتي « مصر » و « الوطن » كانتا من أهم منابر الدعوة للمؤتمر ، وان أخنوخ فانوس كان من أهم زعماء هذه الدعوة . ويظهر من حديث بشري حنا سالف الذكر ، ان كان من دعاة المؤتمر فريق من وكلاء القنصليات الأجنبية ، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه القنصليات ودولها . كما أن أهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها في المؤتمر هما عائلتا خياط وويصا ، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الأجانب وصارتا بروتستانتيتين ومن أغنى أصحاب الأراضي في الصعيد ، وكان جورجي بك ويصا هو رئيس اللجنة الدائمة للمؤتمر القبطي ، وجاهد أخنوخ فانوس لأن تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيطت ببشري حنا . وبذلك يلاحظ أن الحرص على عقد المؤتمر في أسيوط ، لم يكن فقط بسبب ان نسبة القبط فيها أكبر من نسبتهم في غيرها من مدن مصر ، ولكن لأن أسيوط كان معقلا لحركة التبشير البروتستانتي ، ومركزا للارساليات والمدارس البروتستانتية في مصر . والحاصل ان مجلس المرسلين الأمريكيين البروتستانت كان يعقد جلساته في الأيام ذاتها التي انعقد فيها المؤتمر القبطي ، وفي أسيوط نفسها أيضا . وعندما انعقد المؤتمر رحبت به كنائس الارساليات ، وألقى « تروتر » القس الكندي في اجتماع اعضاء كنيسة نهضة القداسة ، خطبة دعا فيها الى الصلاة من أجل نجاح مؤتمر الأقباط وأيد مطالب « المسيحيين المصريين » ، وقال « أسأل الله أن يعطي نعمة للمندوبين عن المصريين في أعين الشعب الانجليزي حتى ينظروا بعين الرضا الى المطالب القبطية ، ان افكار الملوك كثيرا ما تكون معاكسة لآراء الشعب ، ولكن للصلاة قوة في تحويل الملوك ، وان الله تعالى سيحول قلوب الانجليز بالحنو والرأفة نحو الأقباط » . كما خطب قسيس الكنيسة الانجيلية طالبا بركة الله للمؤتمر[٢٢] .

وكانت صحيفتا « مصر » و « الوطن » لا تكفان عن الاثارة وعن الهجوم الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر . وقد حددت صحيفة « مصر » جدول اعمال المؤتمر قبل انعقاده في ثمانية مقالات نشرتها متتابعة في الفترة بين ٢٧ يناير و٢٨ فبراير ١٩١١ ، وتتحصل هذه المطالب في تقرير مبدأ المساواة في تولي الوظائف العامة ، وتمثيل الأقليات في الهيئات النيابية ، وتوزيع ضريبة الخمسة في المائة التي تجبيها مجالس المديريات لشئون التعليم ، وتوزيعها بما يضمن استفادة القبط

من حصيلة ما يؤدونه في تعليم أطفالهم ، وتقرير عطلة أسبوعية يوم الأحد للأقباط ، وان تتساوى الشئون القبطية بالشئون الاسلامية من حيث مبدأ حصولها على حصة من الانفاق في ميزانية الدولة ، مثل المحاكم الشرعية والمجالس الملية . وأثارت الصحافة جوا من التوتر الشديد . واستعملت أعنف العبارات وأنباها في هذا الشأن ، وقد هاجم أخنوخ فانوس ، لطفي السيد بأعنف العبارات على معارضته انعقاد المؤتمر .

المواقف السياسية :

أما بالنسبة لموقف الرأي العام في مصر والأحزاب السياسية بمن فيها من مسلمين وأقباط ، من انعقاد المؤتمر ، فهو يتحصل في النقاط الآتية :

أولا : كان الحزب الوطني يرى ان حوادث السنة الماضية تكشف عن ان السياسة البريطانية تنتقل من « المحاسنة الصورية إلى المشاكسة الحقيقية » ، ويظهر هذا من مقاومة الانجليز لمؤتمر بروكسل الذي عقده الحزب الوطني ، ومن اعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعي القديم لردع الصحافة الوطنية ، واصدار قانون النفي الاداري الذي يعطي السلطة الادارية حق نفي من ترى ابعادهم الى مناطق نائية كالواحات الداخلية، ومن سلسلة الانذارات والمحاكمات التي تعرضت لها الصحافة الوطنية ، كما يظهر من خطب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية .

وفي هذا السياق من الحوادث رئي أن « اخواننا الأقباط مدفوعون لعقد هذا المؤتمر بدافع خفي وتقرير أجنبي »، وانه اذا كان مؤتمر بروكسل قد لطخ سمعة بريطانيا وعمل على محو الصورة التي ترسم بها نفسها في أوروبا ، وهي انها تعمل على تمدين مصروتحضيرها، فان من شأن الخلاف الطائفي في مصر أن يعيد الى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية المصرية . وان أمر المؤتمر لا يعدو ان يكون تنفيذا للسياسة البريطانية التقليدية ، وهي استمالة الأقلية في أي بلد محتل للاستعانة بها ضد الأكثرية ، وانه اذا كانت للأقباط مطالب تتعلق بالمساواة في الوظائف واستئداء الخدمات العامة ، فالأحرى بهم ان يتقدموا بمطالبهم الى من يسيطر على الحكم المصري وهم الانجليز . وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم ، ولا للمسلمين في مصر سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب . وان المسلمين مستعدون للوقوف بجانب اخوانهم في هذا الأمر ان كان حقا . واذا كان الأمر هكذا فلا ينبغي ان يعقد مؤتمر قبطي ولا مؤتمر اسلامي ، وانما يعقد مؤتمر « مصري » يطالب بحق المصريين عامة في وظائف حكومتهم ، ضد منافسيهم من الموظفين الأجانب ، وضد سيطرة الاحتلال البريطاني على هذه الحكومة . وكان الحزب الوطني يعمل على نفي تهمة التعصب الديني عنه ، ويتحدث رجاله عن أن صلة حزبهم بالأقباط قديمة ، وان له من فضلاء القبط اعضاء فيه ، ومن هؤلاء بشري حنا الذي رأس المؤتمر القبطي ، وسينوت حنا الذي

تولى امانة صندوق المؤتمر . وأنه لما دعا الحزب المصريين للاكتتاب في تمويل انشاء تمثال لمصطفى كامل ، ساهم كثير من أعلام القبط في حركة الاكتتاب ، ومنهم ويصا واصف ومرقص حنا وقليني فهمي وغيرهم(٢٣) .

وبالنسبة لحزب الأمة ، عارض لطفي السيد في « الجريدة » عقد المؤتمر القبطي ، وذكر ان وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكايد معقودة للأضرار بالأكثرية ، وللتطاول بالإضرار بالوحدة الوطنية العامة ، لتصبح فريسة للمطامع الأجنبية . اما حزب الاصلاح على المبادىء الدستورية فقد كتب الشيخ علي يوسف في صحيفته « المؤيد » ، يرد على مطلب المساواة في التوظف قائلا : ان مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠٪ ، واتهم الكثير منهم بالتعصب . واذا كان من الحزب الوطني وحزب الأمة قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مصرية ، فان الشيخ علي يوسف استدرج للجدل الطائفي . ودعا اسماعيل اباظة الى تأليف لجنة للتوفيق بين الأقباط والمسلمين .

ثانيا : رغم ان الأحزاب السياسية المختلفة وقفت ـ مع اختلاف مواقعها ودوافعها ـ تعارض فكرة عقد مؤتمر طائفي ، وأبدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح أجنبية ومن عوامل ترمي الى تفتيت الوحدة الوطنية ، فانه ما أن ظهر امتناع الحكومة أولا ـ عن الموافقة على عقد المؤتمر، حتى وقف الحزب الوطني وحزب الأمة ضد الحكومة ، واعتبر كل منهما هذا الموقف منها عدوانا على الحرية يتعين معارضته . وأوضح الحزبان انهما يعارضان في عقد المؤتمر على أساس ان يقتنع الداعون له بفساد فكرته ، وأن يعدلوا من أنفسهم عنها ، أو ينكشف موقفهم امام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين ، فلا ينالوا تأييدا منها ويخيب عملهم ، اما « حق » اية فئة في عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة ، فهذا امر آخر يتعين الدفاع عنه . وان جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر ، ليشكل سابقة يمكن أن تكررها بالنسبة للنشاط السياسي للأحزاب المختلفة .

كتبت « الجريدة » تقول انه مهما كان اللسان الذي خوطب به أصحاب الدعوة لعقد المؤتمر ، ومهما كانت حجة الحكومة في منعه أو تعديل مكان انعقاده ، فان هذا التصرف من الحكومة في الظروف الحاضرة ، ومع الاعتبار بحداثة عهد البلاد بالحرية الشخصية ، ليس منطقيا على قاعدة التسامح ، « نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدأ ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شيء ، نرى أن الأقباط احرار في اختيار الموضع اللائق باجتماعهم ، كما نرى ان الحرية في اختيار مكان المؤتمر من المباحثات القانونية . فماذا يكون الأمر لو أن المؤتمرين لم يصغوا الى ما سمي نصيحة من قبل الحكومة ، هل يمنعون بالقوة ، ولئن كان ذلك أين هي الحرية » . كما ذكرت الصحيفة انه مع انكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع ، وانكارها أي سبب يمكنه ان يقلق المؤتمرين ، ما داموا ضمن دائرة القانون ، نقول ان الحكومة لم تبدِ الا نصيحة غير رسمية .

وذكرت « اللواء » صحيفة الحزب الوطني« أن الحرية واحدة لا تتجزأ ، ومن يطلب الحرية لنفسه يطلبها لجميع الناس ، حتى الذين لا يكونون على رأيه . وقد احتججنا على الضغط الذي أحدثته الحكومة غير مرة على حرية الصحافة والخطابة والاجتماع ، ولذلك لا يسرنا منع الحكومة عقد المؤتمر القبطي ، وان كنا نرى موجبا لهذا المؤتمر ، اذا كان الغرض منه ما نشره المشيرون لجمعه . وذكرت انه اذا كان بعض المشاغبين الأقباط يدعو الى الضغط على حرية فريق من المصريين ، فان الواجب ألا تعطى الحكومة حق الضغط على حرية أحد لأي سبب ، واذا كان للحكومة عذر في منع اجتماع يقصد الى المؤامرة ضد فريق آخر« فاننا لا نعذرها ولا نجد سببا يبرىء الضغط على حرية الاجتماع ، فانما أقيمت الحكومات للاحتياط ومنع الفتن بعد حدوثها لا التعرض للناس قصد منع الفتن » .

وكانت صحيفة« العلم »(احدى صحف الحزب الوطني) قد طالبت الداعين للمؤتمر أن يختاروا مكانا له غير مدينة أسيوط ، فلما علمت أن الحكومة تتداخل في الموضوع لمنع الاجتماع ، بادرت تعدل من موقفها ،« لم نكن نتوهم أن الحكومة ستتداخل في الأمر ، لأن حرية الاجتماع يجب احترامها وعدم مسها بسوء . لذلك لا نظن أن الحكومة تقدم على تقرير شيىء حيال هذا الاجتماع لو أصر القبط على عقده هناك » ، وعبرت عن أملها في أن تدرك أغلبية القبط« أن القائمين بتلك المشاغبات مبطلون في دعواهم لا يقصدون الا مصلحتهم الذاتية » .

ويظهر من ذلك أن كلا الحزبين لم يشأ أن يقف الى جانب حكومة يسيطر عليها الاحتلال والخديو ، ضد مطلب فئة من فئات الشعب ، مهما كان هذا المطلب غير مقنع لأي منهما . وكان تقديرها ـ من ثم ـ أن الخلاف الحاصل ينبغي أن يكون في ساحة الرأي العام وحدها ، وتقتصر أسلحته على الجدال والخصام والهجوم المتبادل في المنابر العامة ، ولا تنبغي أن يتجاوز ذلك الى استعداء حكومة غريبة عن كلا الطرفين المتحاورين ، حكومة يسيطر عليها ممن يشتبه في أنهم بذروا بذور الفتنة . واذا كانت المشكلة الأساسية هي وجود الاحتلال والسلطة الاستبدادية للحكومة ، فلا ينبغي لأية مشكلة اخرى ان تطغى على هاتين ، والا تحققت سياسة الاحتلال والاستبداد . وعلى العكس فان التذكير المستمر بالمشاكل الأساسية هو الخليق بحل غيرها مما يرتبط بها والكشف عن حجمه الحقيقي في اطار الأهداف القومية العامة . بهذا الوعي والنضج السياسي عولج الأمر ، ولا شك ان ذلك ترك أثره على المؤتمر نفسه ، اذ وجد المؤتمرون انفسهم الحماية من معارضيهم ، ووجدوا ان اجتماعهم يرجع بعض الفضل في تحققه الى المعارضين لهم في فكرة المؤتمر ذاتها ، ففرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها ، ووجد المجتمعون انفسهم ـ مواجهين لا بمسلمين ولا بأحزاب أخرى ، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط .

ثالثا : وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطي . وكتب واصف غالي بن بطرس غالي ينوه بالجهود التي تبذل لدعم الوفاق بين عنصري الأمة ، وقال ان هذا الوفاق لا يحتاج الى

لجان ولا مؤتمرات ، وانه هو شخصيا قد تناسى الحملات التي وجهها بعض الكتاب ضد والده ، « فهلموا اذن يا معشر المسلمين والأقباط ، لنضم بعضنا الى بعض كالبنيان المرصوص ، حتى لا يميز في المستقبل بين مصري ومصري ، والعمل جميعا باخلاص لما فيه خير البلاد(٢٤) » .
وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف ، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة النابعة من صفوف القبط واحتمال افشالها للمؤتمر . وكتبت صحيفة « الوطن » تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر في أسيوط ، حتى لا يتمكن « اخوان يهوذا الاسخريوطي (تقصد ويصا واصف) من افساد عمل هذا المؤتمر السلمي . .(٢٥) » . وفي ١١ مايو ١٩١١ كتبت « المؤيد » ان الذين انضموا الى المؤتمر لم يكونوا الا فئة صغيرة من أصحاب الأطيان الأغنياء بالوجه القبلي ، وانهم أنفسهم لم يدعوا انهم يمثلون أكثر من ١٢ ألفاً من مجموع الأقباط البالغ في مصر وقتها ٧٠٠ ألف قبطي . وذكر كتاب « تذكار المؤتمر القبطي » أن عدد الحاضرين في المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصا ينوبون عن ١٠٥٠٠ قبطي من جميع أنحاء القطر .

ويذكر الكتاب ذاته ـ رغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشره لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطي الأول استهدافا لانعقاد غيره تباعا ـ يذكر انه قبل عقد المؤتمر ، وبعد مقتل بطرس غالي ، توالت اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها ، « ولكنها لم تكن ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقيا ، كان أقل خلاف في الآراء يتهددها بالانقسام والتخاذل ، حتى انه يمكن ان يقال ان الاجتماعات المتعددة التي انعقدت في العاصمة انجلت كلها على شيء وخصوصا لضعف النفوس . . . . . » ، وانه ازاء فتور اعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام ، « فان نحو ستة أو سبعة من أوفر الشبان اخلاصا وتهذيبا تعاقدوا فيما بينهم على ان يعملوا للخير العام . . . . . . لا يعلنون عن أنفسهم ولا يجاهرون بعملهم الى أن يصلوا الى الغرض المطلوب » فكانوا يكتبون العرائض الى المسئولين يثيرون الموضوع(٢٦) .

والذي يفهم أيضا من حديث « التذكار . . . . . » ان فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تماما عما يسمى بمطالب الأقباط ، وعما نفذت من أجله فيما بعد . بدأت الفكرة موجهة ضد رجال الاكليروس في ١٩١٠ كحلقة من حلقات الخلاف الممتد بين أنصار المجلس الملي وبين رجال الكنيسة . ويذكر صاحب « التذكار . . . . » انه لما اشتد الخلاف « بين ابناء الطائفة القبطية ورجال اكليروسهم سنة ١٩١٠ » اتفق جمهور من الأعيان وذوي الرأي على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف ، وينظر في المسائل القبطية تحت رئاسة بشري حنا ، « ووقع عدد كبير من أبناء الطائفة تعهدا بانضمامهم الى مؤتمر هذا نصه : حضرات بشري بك حنا رئيس لجنة اصلاح الشؤون الداخلية للأقباط الأرثوذكس واعضاء اللجنة المذكورة . انا الموقع على هذا أقرر اني قبلت ان أكون عضوا بالمؤتمر القبطي لاصلاح الشؤ ون الداخلية وان أعمل . . . . للوصول الى حسم الشقاق القائم الآن في الطائفة والى تحسين حالة الأقباط الداخلية المادية والأدبية بطريق انشاء ادارة

منتظمة لأوقافها ومدارسها . . » . وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ فبراير ١٩١٠ في مدينة أسيوط ، ثم عاق انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالي في هذه الفترة . وفي فبراير التالي سنة ١٩١١ حدث « ان كبار واعيان الأقباط الأسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتفال بذكرى الفقيد (بطرس غالي) وتباحثوا في المسألة القبطية وانتخبوا لجنة من عزتلو بشري حنا رئيس وحضرة جورجي بك ويصا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا أمينا للصندوق وتوفيق بك دوس سكرتيرا ، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه واعيان الأقباط في جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم في مدينة أسيوط يوم ٦ مارس . . . » ووجهت اللجنة في ٢٥ فبرايرمنشورا الى المدعوين بهذا المعنى ، ووردت به عبارة « وحيث ان حضرتكم ممن تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للأخذ بيد الطائفة في سبيل رقيها ورفع شأنها » ، كما ورد ان غرض الاجتماع هو البحث في « شئون الأقباط المدنية »[٢٧] .

ويفهم من ذلك جميعه ان الدعوة للاجتماع قد وجهت قبل انعقاده بنحو اسبوع واحد ، وألبست غير لبوسها ، اذ بدت في ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث في شئون الأقباط الداخلية وفي الخلاف بين المجلس الملي ورجال الاكليروس . وكانت الاحالة الى التعهد القديم موحية بذلك ، كما كانت عبارة « الشئون المدنية » مؤيدة لقصد التلبيس . وكانت المدة بين توجيهه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة . ولعل ذلك مما يؤكد صحة ما تردد في المؤتمر المصري (الاسلامي) بعد ذلك من أن انعقاد المؤتمر القبطي تم فجأة في أيام معدودة ، على ما سترد الاشارة اليه فيما بعد . ولعل هذا الحرص على تلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد ان بعضا من المدعوين قد لبى دعوة المؤتمر من غير أن تتضح لديه اهدافه الحقيقية . هذا وبرغم ما كانت تكتبه صحيفتا « مصر » و « الوطن » ، فان الاحتمال يظل قائما ان يتصور بعض المدعوين ان هدف الاجتماع هو ما صرحت به بطاقات الدعوة . ويلاحظ في هذا الصدد ايضا ما سلفت الاشارة اليه من أن الشبان الستة أو السبعة الذين جهدوا في اثارة الموضوع كانوا يعملون بغير اعلان ولا مجاهرة ، على ما صرح بذلك صاحب « التذكار . . . . » .

وكل ذلك يلقي ضوءا على الوزن الحقيقي لحركة المؤتمر ، ويكشف عن عدم تمتعها بتأييد جماهيري ذي وزن يعتد به بين الأقباط . كما يلقي ضوءاً على ان المحركين الحقيقيين للمسألة كانوا ذوي ارتباطات « أجنبية » ما ، أما بالنسبة لوكلاء القناصل أو لمن كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستنتي . ويذكر أحمد شفيق ان تولي الدعوة للمؤتمر كان مطران أسيوط « وجماعة من أعيان الوجه القبلي » .

والحاصل انه رغم تأييد مطران أسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه في الدعوة اليه وافتتاحه اياه وحضوره جلساته . فان بطريرك الأقباط الأنبا كيرلس الخامس قد أظهر شيئا من النفور من هذه

الدعوة ، وابدى التخوف منها والحذر ، وأصدر بيانا ذكر به انه ان كان يسره اجتماع كلمة ابنائه على ما فيه خير الجميع « الا ان جعل المفاوضة على مثل هذه الصورة ، ودعوة الجمع الغفير من أبناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة في مثل مدينة أسيوط ربما يوجد أشغال البال ويسبب قلق الخواطر . . . . » ، وطالب المؤتمرين بالا تكون مساعيهم في رقي الطائفة عرضة للتقول ، والا يحدث عنها ثوران في النفوس ، وان يستعملوا الحكمة وان يتخذوا الوسائل القويمة مع الروية والتأني . وقد هاجمت صحيفتا « مصر » و « الوطن » بيان البطريرك ، وذكرتا ان لا شأن لغبطته بمثل هذا الأمر(٢٨) .

المؤتمر القبطي :

ويبدو أن جو الحذر من التفتت الوطني ، قد شمل البلاد في تلك الأيام . وفرض هذا الجو نفسه على المؤتمر ورجاله. ويبدو انه فرض نفسه أيضا فى اختيار خطباء المؤتمر ورئاسته. فقد اختير لرئاسته بشرى حنا رغم حرص اخنوخ فانوس ـ ذي الاتجاه المتطرف ـ على أن تكون له الرئاسة . كما ضم نخبة من العناصر التي لعبت بعد ذلك دورا هاما في الحركة الوطنية ، مثل مرقص حنا وسينوت حنا . وحتى دعاة الشقاق أمثال اخنوخ فانوس ، فقد لوحظت في كلماتهم نغمة الهدوء والرغبة في التآلف والمحاسنة . ولم يكن ذلك منه ـ فيما يبدو ـ الا مراعاة لما عسى أن يواجه من معارضة داخل المؤتمر وبين الأقباط ، وان استعمل ذات اللهجة الحادة التي كان يكتب بها في الصحف . وكان صخب صحيفتي « مصر » و « الوطن » أمراً بعيدا تماما عن الجو الذي ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده .

كان الوحيد الذي حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية ، هو عبد القادر حمزة ، وخالط الكثير من أعضائه. وكان من أهم الملاحظات التي سجلها في صحيفته « الأهالي » في ١٤ مارس ١٩١١ ، « أعجبني من خطباء المؤتمر انهم ضربوا في أقوالهم على نغمة اتحاد المسلمين والأقباط ، واعجبني على الأخص تصفيق السامعين لكل كلمة أو اشارة أريد بها وجوب هذا الاتحاد . . . . ولا ريب في ان المسلمين أول المرحبين بهذه النغمة » . والحق ان جو الحذر الذي شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر ، فضلا عن تأثير العناصر المتعقلة داخله . والحق ايضا ان المؤتمر اكتسب خطورته الأساسية على الوحدة الوطنية ، من فكرة انعقاده نفسها ، اي انعقاده على المستوى الطائفي لا على المستوى الوطني العام ، ومن جو التوتر والحدة الذي خلقته بعض الصحف والكتاب من الأقباط والمسلمين .

وقد وزع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئاسية والادارية وصدور القرارات منه بالأغلبية المطلقة وطريقة ابداء الرأي والتعليق وغير ذلك . واهم ما أثبته هذا النظام ما شملته المادة ٧ منه « الخطابات التي تلقى في الجمعية العمومية محددة ومبينة ، والخطباء الذين كلفوا مبينون أيضا ، ولا يجوز لأي شخص غيرهم ان يخطب في أي موضوع

كان ، الا اذا عرض طلبه على لجنة الادارة بيوم على الأقل مرفقا به صورة الخطاب بحرفيته . . . . » ، ولا يخفي ما في هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادي المفاجآت . وأهم ما أثبته النظام أيضاً ، ما شملته المادة ١٠ منه « لا يجوز مطلقا التعرض للمسائل السياسية أو الدينية ، ومن خالف ذلك يمنع أولا ، فان اصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية » . وقد التزم هذا الحظر اثناء انعقاد المؤتمر التزاما يستبعد منـه الشك في جديته ، أو في احتمال انه وضع فقط لتسويغ انعقاده امام السلطات . واذا استبعد من النقاش المسائل السياسية والدينية ، فلم يبق المجتمعون لأنفسهم مجالا للحديث الا فيما يمكن تسميته « بالمسائل الاقتصادية » وهي ما أطلق عليه رئيس الجلسة في يوم الافتتاح لفظ « الشئون المالية والاجتماعية » . وهي ذاتها ما عبر عنه مرقص فهمي (وكان من أشهر محامي عصره)بالجلسة الرابعة من جلسات المؤتمر بقوله « اجتمع الأقباط كما يجتمع الأطباء وكما يجتمع المحامون ، لأن بينهم جامعة خاصة ورباطا طائفيا . . هم لا يريدون الا تمكين الشعور الوطني في النفوس » .

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذي أصدرته لجنة الدعوة فيما يلي نصه :

أولا : مساواة جميع المصريين في احترام يوم الراحة الديني الذي تقضي عليهم عقائدهم الدينية باحترامه ، وبالتالي اعفاء موظفي الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد .

ثانيا : التعويل على الكفاءة دون سواها في الترشيح في الوظائف العمومية للمصريين ، بدون ان يكون هناك دخل لأي اعتبار آخر ، وبالأخص بدون ذكر بالنسبة العددية على الاطلاق .

ثالثا : تشخيص جميع العناصر المصرية في جميع مجالسها النيابية تشخيصا يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها .

رابعا : تمتع الأقباط بجميع حقوق تعليـم الأهالي القائمة به الآن مجالس المديريات ، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة في المائة من جميع المصريين .

خامسا : جعل خزينة الحكومة المصرية مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء ، بدون فارق بين مورد ومورد . . .

وفي يوم الافتتاح في ٦ مارس ١٩١١ ، حرص المؤتمرون على تأكيد الانتماء الكامل للوحدة الوطنية بغير اثارة شك ، فارتفع العلم المصري فوق البناء الذي اجتمعوا فيه ، وابتدىء بعزف السلام الخديوي ، الى غير ذلك من المظاهر . وأعلن رئيس الجلسة الافتتاح « باسم الله وفي ظل الحضرة الخديوية الفخيمة » ، ثم تحدث مطران أسيوط طالبا الى الله أن يبارك الحضور ، وطالبا الى المدعوين أن يحافظوا على أحسن العلائق مع بقية اخوانهم المصريين . ثم تكلم حبيب فهمي

المحامي وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصياءها ورؤساءها بألا يفرطوا في ذرة من حقوقها .

كان أول الخطباء ميخائيل فانوس المحامي بالفيوم ، تكلم عن « توثيق عرى المحبة بين المسلمين والأقباط » ، قال « تختلف مصر عن باقي الأمم المتكونة من عناصر مختلفة الأديان ، بأن هذه شعوبها من أصول متباعدة ولها معتقدات وعوائد متباينة . أما مصر فشعب أصله واحد من سلالة واحدة من آلاف السنين ، ! لم يمتزج بهم الأجنبي الا بجزء أو بنصف جزء من منه ابتلع في المجموع . . . زد على ذلك أن عوائد القوم هي للواحد كما هي للآخر والقوم هم المسلمون والأقباط ، « وهم من الاسكندرية حتى أسوان يشكلون مجموعا واحدا لا يميزهم الا المعتقد ، ومن الظلم تسميتهم بأنهم عنصران ، « فليست العقائد هي التي عليها الأساس بل الجنسية » وأن قلوب المسلمين والأقباط متحدة بوحدة الجنسية والعوائد ، وان وجد احيانا بعض الفتور والنفور فسببه الجهل ، « وان الظلم العام في البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سببا . . . . » ، وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محاميا ، وصداقته للمسلمين في كل المراحل ، وانه كان في طفولته يرى المسلمين بدار أبيه أكثر مما يرى الأقباط ، وكان لديه الحصر والسجاجيد ليصلي ضيوفه المسلمون ان حان وقت الصلاة . وأطنب في ذكر هذه الشواهد . ثم اشار الى أن شيوع العدل والمساواة هو الخليق بتهدئة الخواطر ، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساسا للرابطة السياسية ، « يقولون للمسلم أن اخاك هو المسلم ولو من آخر أقطار المسكونة ، ليبعدوه عن أخيه القبطي وهو شقيقه وابن امه . . . . ـ نريد ان تمتنع الفتنة ، نريد أن يتفاهم الكل معنا اننا مصريون قبل كل شيء . . . . تجمعنا رابطة واحدة هي الجنسية والوطن . . . ناشدتك الحق أيها الأخ المسلم ، لمن تحن نفسك وانت غريب عن هذه الديار؟ أليس للقبطي قبل التركي أو الروسي المسلم » . ثم أورد بيانا لمطالب المؤتمر مما سلفت الاشارة اليه . واختتمت كلمته بالهتاف « لتحيى مصر للمصريين » .

ثم تحدث اخنوخ فانوس عن « اعفاء الموظفين والطلبة الأقباط من العمل يوم الأحد » . فذكر ان أقباط مصر من أقدم الطوائف المسيحية ، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة ، وان المسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لأنه « سبت مقدس » ، محاولا ان يثبت ان اجازة الأحد أمر آلهي ، واستثار الشعور بالخطر لدى الأقباط ان يدرس أولادهم يوم الأحد فيتعودون اهدار أوامر دينهم . ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسة الاقتراع على هذا الطلب فعارض البعض مطالبين ان يسمعوا قبل الاقتراع وجهة النظر المعارضة لما قيل . ويبدو انهم لم يمكنوا فانتهى الأمر بموافقة الأغلبية « على الاكتفاء برفع الالتماس الى سمو الخديو » .

وفي بداية الجلسة الثانية ، تليت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد* وبولس بك حنا ، تطالب المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وازالة سوء التفاهم . ثم خطب توفيق دوس عن « اسناد الوظائف للاكفاء المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر » . فذكر ان الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة تقسم تبعا للنسبة العددية ، ولا هي أرض سائبة يملكها أول من يضع اليد عليها ، ولكنها « المراكز التي أوجدها القانون والنظار لادارة دفة الأعمال العامة التي تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها . . »، ثم قال « من المضر جدا بكيان الأمة المصرية ان يطلب الأقباط من وظائف الحكومة نصيبا يوازي نسبتهم العددية ، فان هذا قد يستلزم ان يتربع في دست المناصب العليا قوم غير اكفاء لادارتها لا لعلة الا لكونهم اقباطا . . قلت وأكرر ان النسبة العددية يجب ان تمحى » ، فاذا كان يهودي مصري هو الأكفأ ، تعين تقديمه على المسلم والقبطي على السواء خدمة للجميع ، « ليس من شئون وظيفتي ان أكون مسيحيا أو مسلما أو يهوديا ، بل كل شئون وظيفتي مدنية محضة . ثم ذكر انه لا يوجد في القوانين المصرية والأوامر العالية أي دليل على تمييز طائفة على طائفة أخرى في التوظف ، بل هي صريحة في حصر شروط التوظف في الجنسية المصرية والكفاءة الشخصية ، ولكن مصدر الشكوى لا يتأتى من القانون ولا من الواقع النظري ، ولكنه يجيء من تنفيذ القانون ، أي من الواقع الفعلي . فوظائف الادارة العليا قاصرة على شق واحد من السكان (يقصد المسلمين) ، مثل المدير والوكيل والمأمور في المديريات والمحافظ والوكيل في المحافظات ، ومثل مفتشي الري وكبار موظفي وزارة الاشغال ومثل وظائف المفتشين ونظار المدارس في وزارة المعارف ، ومثل وظائف الجيش العليا كرتبة اللواء والأمير الاي . وطالب بتعديل هذا الوضع . واستشهد في ذلك بخطاب للشيخ علي يوسف في حزب « الاصلاح » . . قال فيه « كفاءة القبطي الذاتية ككفاءة المسلم الذاتية لا تقف عند حد ، وكلتاهما توصلان لأعلى المناصب . . » ، ثم روى توفيق دوس شواهد من التاريخ الاسلامي يستدل بها على ان مقاليد الحكم كانت بيد المسلمين والأقباط على السواء . وان هذا الأمر استمر على عهد محمد علي ، اذ كان المعلم غالي على رأس الجهاز المالي ، والمعلم باسليوس على رأس الجهاز الاداري ، ووجد مأمورون اقباط في بعض المراكز . وكذلك كان الأمر في عهد الخديو اسماعيل ، اذ كان زمام الحربية في يد عياد بك حنا ، وزمام المالية في يد وهبة بك الجيزاوي وعريان تادرس ودميان بك جاد ، واذ كان السر تشريفاتي الخديوي هو واصف باشا عزمي ، ووجد من رؤساء المعية (حاشية الخديو) جرجس بك وصفي ، كما تولى عوض الله بك سرور منصب مدير مديرية المنوفية ثم القليوبية . وذكر ان لم يحدث التمييز ضد الأقباط في هذه الوظائف الا بعد الاحتلال البريطاني في ١٨٨٢ . ومن وقتها أثيرت الحجج التي تبرر هذا التمييز ، بدعوى ان بعض هذه المناصب يدخل

* كان محمد وحيد قد أنشأ « الحزب الوطني الحر » كحزب معارض للحزب الوطني الذي أنشأه مصطفى كامل . واشتهر محمد وحيد في تأييده الصريح للاحتلال البريطاني .

في اختصاصها شأناً من الشئون الدينية ، وان مصر بلد اسلامي يتعين معه سيادة العنصر الاسلامي ، وان الشعب غير مستعد أن يتولى منصب مدير المديرية مثلا قبطي . ورد على هذه الحجج بقوله ، السبب الأول انه يمكن ان يناط الاختصاص ذي المساس الديني في أي منصب بصاحبه ان كان مسلما أو بوكيله ان كان الأصيل غير مسلم ، وعن السببين الثاني والثالث بأن قلة قليلة من المصريين هي من يثيره ، وان مصر ليست الآن اسلامية أكثر مما كانت اسلامية في عهد محمد علي ومن سلفه حتى الخلفاء الراشدين . ثم ذكر انه اذا وجدت كثرة من الأقباط في بعض مصالح الحكومة كمصلحة البريد والسكة الحديد وأقلام الكتاب في الدواوين ، فمرد ذلك لا محاباة الرؤساء الأقباط لبني دينهم ، ولكن كثرة طالبي التوظف من القبط وقلة المسلمين منهم .

وذكر توفيق دوس أنه ان كان يعارض تميز المسلم بأي منصب ، فهو أيضا يعارض تميز القبطي . وانه اذا وجد قبطي يحابي قبطيا آخر لدينه فهو خائن يجب وقفه . واذا كان استنكار توفيق دوس لمبدأ النسبة العددية ،أمراً يعد من الناحية الواقعية في مصلحة المطالب الطائفية ، باعتبار غلبة عدد الموظفين الأقباط على النسبة العددية للأقباط بين السكان ، واذا كان صدر في حديثه هذا عن مبدأ المواطنية كمبدأ وحيد في تولي الوظائف المدنية ، سواءكانت وظائف عادية أو من وظائف الادارة العليا . فقد تخلى توفيق دوس بعد ثورة ١٩١٩ كما سيجيء عن هذا الموقف ، ولاقى في ذلك معارضة شديدة من جماهير الأقباط . وما تنبغي ملاحظته انه بعد انتهاء هذا الخطاب ، طالب يوسف صدقي سيدهم بأن يكون شرط الكفاية هو « المقياس الوحيد للوصول الى المناصب العمومية للأجنبي والمصري على السواء » ، فعارضه المؤتمر في هذه الخصوصية . وأكدت هذه المعارضة ان المؤتمر يقف في عمومه في هذه المسألة مدافعا عن التمصير وعن الجامعة الوطنية ، في مواجهة التميز الطائفي الذي يفتت هذه الجامعة ، وفي مواجهة السيطرة الأجنبية التي تتهددها . وقال أسعد مقار ان المؤتمر خاص بمصر والمصريين ، وقانونه يحرم البحث المتعلق بالأجانب .

وبالجلسة الثالثة ، وبعد تلاوة برقيات التهنئة الواردة اليه من جامعة كمبريدج ، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة ، ومن محمد توفيق الأزهري صاحب جريدة الرائد العثماني ، ألقى مرقس حنا خطابه عن « تشخيص الأقباط في المجالس النيابية تشخيصاً يضمن لهم حقوقهم » . بدأ كلمته بقوله « اني أبغض كل البغض ، وأدفع بكل قواي وكل احساسي وكل شعوري ، حفظا لذلك الوطن العزيز الذي لا ينكر على أحد اني أحببته حبا جما ، أدفع بكل ما في استطاعتي تلك الطريقة التي عرضت أحيانا ، وهي ان يعين في القانون عدد مخصوص من الأقباط ، لأني أبغض أن يذكر القانون كلمة قبطي ومسلم » ، وان الواجب على كل مصري يريد أن يقوم بواجبه نحو وطنه ، ان يعمل على عدم ذكر كلمتي قبطي ومسلم عند التعرض للشئون المصرية

العمومية . وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعو بين الأقباط متشككا في استفادة القبط من الحياة النيابية والدستورية ، مثل صحيفة « الوطن » وذكر مرقس حنا انه لا يوجد قبطي لا يبغي الدستور لأنه أمنية الجميع ، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم في ادارة شئون الأمة . ثم ذكر ان الأقلية تبغي ان يكون لها وجود حقيقي في المجالس الدستورية النيابية أو الشورية ، وان تشارك فعلا في هذه السلطة . ثم عرض لنظام الانتخاب البلجيكي وطريقته في الافساح لتمثيل الأقلية ، وان يمكن ادراك هذه الغاية بكفالة تعدد الأصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يحمله من شهادات دراسية ، أو حسب ما تدرج فيه من وظائف . وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالي والحالةالاجتماعيةوالمقدرة العلمية . كما يمكن تقرير ان يكون نائبا بالمجلس النيابي كل من حصل على نصاب معين من الأصوات يحدده القانون (أربعين ألفا أو أكثر أو أقل) بصرف النظر عن كون هذا العدد يمثل أغلبية ما في دائرة ما . واذا كانت هذه الاقتراحات التي طرحها مرقس حنا ، يحمل بعضها طابع التمييز الطبقي ، فهي جميعها تنطوي على الرفض لفكرة التمييز أو التمثيل الطائفي الصريح . وجهد بذلك الخطيب ان يستعير من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الافساح للأقباط في الانتخابات ، دون ان يقترح اشتراط نسبة لهم في مقاعد المجالس النيابية ، ودون أن يرد في القانون تنصيص يتعلق بالأقباط والمسلمين ، وعلق فرنسيس غبريال « لكل قبطي الآن الحق ان ينتخب المسلم ، ولكل مسلم الحق ان ينتخب القبطي على السواء ، فان خذلوا فذلك شأنهم ، ولا يصح ان يكون هناك قبطي ومسلم في الانتخابات » . وذكر اخنوخ فانوس بأن طريقة مرقس حنا تضمن الوصول الى النتيجةالمبتغاة بغير حرج على أحد الفريقين أن ينتخب من الفريق الآخر .

ثم تكلم حبيب دوس عن « وضع نظام لمجالس المديريات يكفل لجميع العناصر التمتع بالتعليم الأهلي » . وهو الموضوع الخاص بضريبة الـ ٥ ٪ التي تحصلها مجالس المديريات ، للانفاق منها على الكتاتيب (أي معاهد التعليم الأولى بالأقاليم) . وذكر ان حصيلة هذه الضريبة يقسم الانفاق منها على ثلاثة مصارف ، أولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية ، وهذه لا اعتراض بشأنها مطلقا لاستفادة الجميع منها بجامع المصرية . وثانيها رواتب موظفي المجالس ولا اعتراض على الانفاق عليها أيضا . والقسم الثالث يتعلق بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها ، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون فريق . وأبدى المتكلم معارضته لفكرة أن تخصص كتاتيب للمسلمين وأخرى للأقباط ، لأن ذلك يفرق بين أبناء الشعب الواحد ويربيهم على العزلة ، « الأقباط اذن يطالبون ان تكون الكتاتيب عامة ، يدخلها القبطي المصري واليهودي المصري والمسلم المصري ، يتعلمون فيها جنبا الى جنب بغير تمييز » ، وكذلك الشأن في مدارس معلمي الكتاتيب . ولكن اذا لم يتيسر العمل بهذا الاقتراح ، فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الأقباط لكتاتيب خاصة بهم « نقبله مكرهين محزونين » ، « نقبله محزونين والأسف يملأ فؤادنا لما نتوقعه من الفشل في عنصر التضامن القومي في هذا الطريق » .

وطلب جورجي ويصا ان يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الأقباط فقط (وذلك خدمة فيما يبدو لمدارس التبشير) ، فعارضه مرقس فهمي على أساس ان المؤتمر قاصر على الأقباط وان « المبدأ الذي نطلبه عام يشمل جميع المصريين حقيقة ، ولكن الطلب الذي نطلبه انما هو للأقباط دون سواهم » . فلما تلى اقتراح يتعلق بجعل التعليم الأولى عاما فاذا لم يتيسر فرزت حصة القبط مع الضريبة ، وافق مرقس فهمي على الشق الأول الخاص باشتراك القبط مع المسلمين في درجات التعليم دون تفرقة ، وطلب حذف الشق الثاني الخاص بتخصيص المال بين الفريقين « اذا عورضنا فيه (في الطلب الأول) لا يرى القسمة مطلقا » ، لأن في ذلك «تقسيم الوحدة الوطنية التي نرمي الى تقوية رابطتها » .

وبالجلسة الرابعة ، تحدث مرقس فهمي عن « وجوب جعل الخزينة المصرية مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية على السواء » . فذكر ان الأقباط لا يجهلون انهم مصريون قبل كل شيء ، واجتماعهم لا يعني انهم يتوهمون ان الرابطة الطائفية اقوى من الرباط الوطني ، « ولا للمطالبة بحق بطريق العداء والتقسيم » ، بل يجتمعون كما يجتمع الأطباء والمحامون لأن بينهم جامعة خاصة تصح أن تكون موضعا لأبحاثهم « ولا يريدون الا تمكين الشعور الوطني في النفس » . وليس الوطن الا مجموع افراد وجماعات وفئات ، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى . ووجه حديثه للمصريين كلهم قائلا « لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن رأيه على رؤوس الاشهاد في جمع محتشد مثل هذه الجمع ، بل امام الجمعية المصرية كلها » . فاذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمون ، فان المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمع من الفئات المصرية كلها دون ان يحتفظ أحد بسر يخفيه . « ألا فلنجعل الوطنية دينا عاما للمصريين ، تعبره كل نقطة من أرض مصر ، يشترك المصريون في اداء واجباته المقدسة ، فيلتفون حوله خاشعين متساندين . ولنفهم ان هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم في مصالحهم الخاصة التي تخضع حتما لذلك الدين العام » . وكان حديثه متعلقا بأن الأمر ليس امر عدد وظائف ولا حقاً «قانونياً» في شيء محدد ، ولكنه أمر منهج عام في التطبيق ، منهج يجب ان يثبت في الأذهان ، وروح يملأ القلوب واخلاص في الشعور بالتساوي . « يجب ان تطلبوا تقرير مبدأ المساواة بصفته مبدأ نظريا مدينا ، تؤسس عليه الوطنية العامة . . » ، واذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات ادراكه مهما كان نظامها محكما ، بدليل قيام الفوارق بين الأغنياء والفقراء في ظل القوانين المقررة للمساواة ، فان ما يتعين تجنبه هو ان ينعقد اجماع بالفكر والقلب على ان فريقاً من المصريين ليس اهلا لتولي وظائف معينة ، « قالوا باخلاص ان كل المصريين متساوون . . . ثم فليكن الموظفون من فريق واحد ، اننا راضون مسرورون » . « المسألة تنحصر في تقرير مبادىء اجتماعية تؤلف بها القلوب ، فيثبت بيننا واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة » والأقباط لا يريدون ان يكونوا في وطنهم مثل « السود في بلاد الأمريكان » . وقال « الوطنية اخلاص وتفان ، فيقتلها كل عداء وامتياز ، يقتلها في قلب الغالب

القوي الممتاز قبل أن يقتلها في قلب المغلوب الضعيف » . وقال « ان الجهاد في تقرير هذه المساواة هو جهاد في تربية مجموع الأمة كلها » اما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقا ، « وأزيد على ذلك اني أرى في تعلق القبطي بوظائف الحكومة علامة انحطاط وفتور » ، والأمل لكل مصر ان يدخل ميدان الحياة العامة دون أن يصرف همه الى التوظف . ثم تكلم عن ميزانية الدولة ، فذكر انه لا ينبغي النظر اليها كالمال الموروث ، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة . وانه يتعين الرقي الى جو من الصفاء والاتفاق ، تترك فيه النقود تحت الأقدام ، لا يتحاسب عليها المواطنون ولا يتنازعون . انما الواجب على الحكومة التي تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين (المحاكم الشرعية) ، الا تترك الأقباط محرومين من مثل هذا التنظيم ، وان احترام استقلال الأقباط في شئونهم الدينية لا يصل الى حد ترك أمورهم فوضى في هذا الشأن .

ولما انتهى خطاب مرقس فهمي ، علق وهيب دوس قائلا ان المحاكم الشرعية الاسلامية هي مورد ايراد وليست مورد صرف ، ولذلك عرض الموضوع على الحكومة يجب ان يكون من باب آخر ، وهو ان تهتم الحكومة بوضع نظام للمحاكم الشرعية ولأوقاف الأقباط . ورد توفيق عزوز بأن للأقباط مجلس ملي فهل يريدون التضحية به ، فاقترح خليل ابراهيم ان يكون الطلب عاما عن المساواة ، مع اشراف الحكومة على تنفيذ لائحة المجالس الملية . وقد بدا من المناقشة في هذا الأمر ان الطلب غير واضح المعالم في اذهان المؤتمرين . وفي صباح اليوم التالي (اليوم الثالث من أيام المؤتمر) ، عرض مرقس فهمي صيغة اقتراح تضمن المطالبة باستمرار القضاء الشخصي المستقل وان يخضع الأمر لمبدأ المساواة في الصرف على حاجيات الأمة من أموال الخزينة العامة ، مع تفويض اللجنة التنفيذية للمؤتمر في ان يطالب بما يمس هذا الأمر وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية للمؤتمر واللجنة التنفيذية ، وانتخب رئيسا للأولى جورجي ويصا ، ورئيسا للثانية بشري حنا .

كانت هذه خلاصة أعمال المؤتمر . ومنها يظهر انه رغم ما يوحي به عقد مؤتمر قبطي من محاولة لصدع الجامعة الوطنية ، فقد شمل الجميع أو الغالبية حرص على توثيق الرباط الوطني . وجاء التزام الجميع بقصر الحديث عن تلك المطالب « النقابية » أو « الفئوية » مؤيداً ذلك . وجاء مؤيداً له أيضا الالتزام في الحديث بقاعدة المواطنية المبنية على أساس من المساواة العامة . وهذا المنطق الوطني لم يكن أساسه فقط الايمان المجرد بقيم مثالية . ولكن وجد أساسه أيضا في الاقتناع بالمصلحة المشتركة . وقد أدت المناقشة الجادة لكل المسائل التي عرضت ، الى الوصول الى ان حل المشكلة لا يكون في التمييز ، وانما يكون في المزيد من الاندماج . والتوظف حسب الكفاية أكثر فائدة للجميع من التمثيل النسبي . والتعليم المشترك فضلا عن أثره التربوي ، أكثر فائدة فيما يتيحه للعدد الأكبر من الفرص . والانتخاب بالاقتراع العام يؤدي الى الفاعلية الأكثر في اداء الوظيفة النيابية من التمثيل النسبي ، الذي يوقع به أية أقلية

داخل حدودها فتصبح كما غير مؤثر .

وكما أفضى التراث المشترك والتكوين الوطني الواحد الى اقتصار المسائل المطروحة على الجانب الاقتصادي ، كذلك أفضى الوعي بالمصلحة المشتركة الى ان الحل الأمثل لأي من هذه المسائل ، يكفله الاندماج الأوثق للجانبين ، والمنطلق القومي في معالجة مشاكل الحياة .

المؤتمر المصري (الاسلامي) :

رد المسلمون على المؤتمر القبطي بمؤتمر آخر سمى « المؤتمر المصري » . يذكر جاك تاجر ان هذا المؤتمر الأخير انعقد بتشجيع من الدن جورست(٢٩) . ويذكر فليني فهمي ان محمد سعيد رئيس مجلس النظار (الوزراء) هو الذي حسن لجورست عقد هذا المؤتمر(٣٠) . وقبيل انفضاض المؤتمر القبطي نشرت الصحف مقالا « لمحمد فهمي الناضوري » ، ذكر فيه انه تألفت لجنة فنية بالاسكندرية تضم بعض أعيان الأقاليم ، وانتخبته سكرتيرا وكلفته للدعوة لمؤتمر ديني ، يضم مندوبين عن المسلمين والاسرائيليين وغير الأقباط من المسيحيين ، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية ، وفيما يجنح له كبار موظفي القبط من التحيز لأبناء طائفتهم ، وفيما يجب اتخاذه في هذا الشأن ، واجتمع عدد من أعيان الاسكندرية بمكتب عبد العزيز الغرياني وأيدوا عقد المؤتمر . وفي ذات الوقت دارت اجتماعات في القاهرة بين كثير من المشتغلين بالمسائل العامة ، ومنهم فريق من حزب الأمة ، ودعوا لجنة الاسكندرية لمشاركتهم . وفي ٨ مارس انعقد اجتماع بفندق الكونتيننتال بدعوة من الشريعي باشا ، وكان ممن حضر الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الأمة وعلي شعراوي وابراهيم الهلباوي وفتح الله بركات وأحمد لطفي السيد وأحمد لطفي المحامي وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مدكور ، وأعضاء وفد الاسكندرية وهم توفيق الجزايرلي ومحمد فهمي الناضوري وعبد العزيز الغرياني . وتقرر في الاجتماع تأليف وفد من اثني عشر منهم توجهوا الى منزل مصطفى رياض باشا رئيس النظار الأسبق ليعرضوا عليه رئاسة المؤتمر . ثم شكلت لجنة أخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولائحته الداخلية ، شكلت برئاسة مصطفى رياض وكان فيها علي شعراوي والشيخ علي يوسف وأحمد لطفي السيد ، وتقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمر المصري .

ورغم كل ما أثارته الصحف من ردود فعل عنيفة ازاء المؤتمر القبطي ، فقد كان وجود العناصر المستنيرة من رجال حزب الأمة أو الحزب الوطني الداعين الى الوحدة الوطنية المصرية ، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك في أهميتها تنبىء عن مسير المؤتمر في اطار الوحدة الوطنية ، والحاصل ان كلا من المؤتمرين قد دعت اليه العناصر الداعية الى الشقاق ، ولكن سيطرت عليه فعلا العناصر الداعية الى الوئام . وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر الأخير منبئا عن ذات المسار .

كتب قليني فهمي يقول ان تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له ببعد النظر منع من تدهور

الأمور . وكتب أحمد شفيق يقول ان الأمة نسيت لرياض اخطاءه السابقة والتفت قلوبها حوله ، وانه تقرر ان يبحث المؤتمر الشئون المصرية جميعا بما فيها مطالب القبط لأنهم جزء من وحدة[٣١] .

وقبل انعقاد المؤتمر خطب ابراهيم الهلباوي في أسيوط يقول « وقع الاختيار على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتىٰ ، أولا انه معروف في مصر وأوروبا وفي الوزارات العديدة التي تولاها ، بانه من الذين يحكمون في أعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز الى دين من الأديان » ، وثانيا لأنه رجل موثوق به يمكن بوجوده ان يتخلى الأفراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر . وكتبت صحيفة « الأخبار »«ان اختيار رياض قد ازال الهواجس »[٣٢] .

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الأزبكية في ١٠ مارس ضد المؤتمر القبطي ، فأرسلت اليهم لجنة « المؤتمر المصري » ، ترجوهم الامتناع عن التظاهر ، كما عملت اللجنة على منع أي تحرك من هذا النوع خشية اثارة الخواطر ، وأوصت الطلبة وغيرهم بالاكتفاء بارسال برقيات الاحتجاج الى الصحف البريطانية على تدخلها في شأن الأقلية في مصر. وكان هذا الأمر أول نشاط له أهميته للمؤتمر الأخير .

وعملت صحيفة الأجبشيان جازيت على تهييج الخواطر ، فأرسلت احد مراسليها الى رياض ـ قبل انعقاد المؤتمر ـ يسأله عن جدية شكاوى القبط ، ويذكر له ان الانجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة . فكانت اجابات رياض عليه على قدر من الذكاء والحرص على تفادي الاثارة ، قال رياض ان الانكليز أنفسهم لم يتمكنوا بعد من تدبير أمر التعليم الديني في بلادهم ، فللمصريين العذر ان كانوا لا يزالون غير قادرين على انجاز ما عجزت عنه بريطانيا . وبالنسبة للوظائف « فإني أعترف منطقياً أن كل مصري يحق له أن يشغل أية وظيفة في خدمة حكومة سمو الخديو بدون نظر الى مذهبه » . ولكن المنطق ليس هو الاعتبار الوحيد ، كما أنه ليس للقبط ان يشكوا شيئا في هذا الشأن وقد كان أكبر منصب في الدولة ، منصب رئيس الوزراء ـ يشغله قبطي . واذا كان دين مصر هو الاسلام كما أن دين انكلترا هو المسيحية ، فان ذلك لا يمنع في كلا البلدين أي مواطن من بلوغ أي منصب « ومهما يكن من الأمر فانه لا توجد هنا ، في مصر، موانع شرعية أساسها الدين كما وجد في انكلترا في زمن غير طويل » . وبالنسبة لمناصب المديرين فينبغي النظر الى ان الغالبية في مصر من المسلمين وأن عامة الشعب من غير المتعلمين ، وعلى كل حال « ان الأقباط موظفون بكثرة في خدمة الحكومة دائما ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيري المؤتمن قبطيا . ابحث في جميع المديريات تجد أن المسلمين يضمنون الصيارفة الأقباط لدى الحكومة منذ زمن طويل . . واذا كان هذا ما جرى في الماضي فلماذا يختلف الأمر الآن . اننا عائشون في القرن العشرين كما في القرن الرابع عشر » . وأكد رياض في نهايات حديثه انه لم توجد في الماضي مسألة قبطية ويجب الا توجد في المستقبل ، وان المشكلة الحاضرة هي بين المصريين فلا

يجب ان تتدخل فيها الحكومة البريطانية .

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أولى جلساتها بمنزل علي شعراوي ، وقررت حصر مقاصد المؤتمر في النظر في الشئون العامة الاقتصادية والاجتماعية والأدبية ومناقشة مطالب القبط وتمحيصها . وفي جلستها الثانية أصدرت قرارا جاء به « البحث في كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الأمة المصرية ، ولا يجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية » . وشكلت في الأقاليم لجان لتختار مندوبي كل اقليم في المؤتمر ، وأثار هذا النشاط في بعض المناطق حركة جماهيرية بعيدة عن الخلاف الطائفي ، وتتعلق بالمطانب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الاسلامية ، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان أن يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذي تحرمه الشريعة الاسلامية والديانة المسيحية معا ، ومناقشة احكام نزع الملكية والديون التي ينوء بها الكثير من عامة الشعب[٣٣] .

وفي جلسة الافتتاح في ٢٩ ابريل ١٩١١ ، تحدث رياض باشا حديثا هادئا قال فيه ان هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التي تشغل الرأي العام الآن ومنها ما يسمونه بمطالب القبط ، « لأن حال البلاد لا تسمح بتقسيم المصالح بين أبنائها تبعا لانقساماتها الدينية . . » ، وذكر أنه ستعرض على المؤتمر موضوعات أدبية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية ثم قال انه يثق في ان المؤتمر سيحتكم الى روح العدل والميل الى تأييد الروابط الوطنية ، ولكنه أوصى أعضاء المؤتمر ، « ان تراعوا في مباحثكم وطلباتكم،فوق روح العدل والانصاف ، روح التسامح والانعطاف الذي عرفت به ديانتنا السمحاء[٣٤] . .

ثم قرىء في المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية ، قرأه على التوالي أحمد لطفي السيد وأحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمي . ذكر التقريران غرض اجتماع المؤتمر هو النظر في التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية « التي كاد يتصدع بناؤها من جراء مؤتمر القبط » . وان الأقباط انشغلوا بالتحضير لمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء ، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا الا أيام، وهذا أمر مريب . ثم عرض عرضاً سريعا لمطالبهم في المؤتمر مستنكرا لها . ومستنكرا ارسال المبعوثين منهم الى انجلترا لبث الشكاوى التي « لا تشف الا عن تعصب المسلمين على المسيحيين في مصر » ، وذكر ان الشكل الذي اتخذته حركة القبط هذه « مريب في ذاته مفض الى الظن بأن الأقباط عولوا على أن يكونوا وحدهم أمة مستقلة . وتذرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة انكلترا المسيحية الى ان يكون لهم في مصر ، وهم الأقلية الضعيفة ، حق السيادة على الأكثرية الاسلامية العظمى . . . » . وذكر ان هدف المؤتمر (المصري) تقدير مطالب القبط بميزان العدل ، وبيان النافع منها والضار ، والممكن وغير الممكن .

ثم تكلم التقرير عن فكرة الأكثرية والأقلية في الجماعة السياسية ، « الخطأ الفاضح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاما سياسيا الى عنصرين دينيين ، أكثرية اسلامية واقلية قبطية .

لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية الى أجزاء دينية ، أي تقسيم الشيء الى أقسام تخالفه في الجوهر . الأمة باعتبارها كائنا سياسيا أو نظاما سياسيا ، انما تتألف من عناصر سياسية كذلك . فأيما مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه افراد أكثر عددا وأثرا كان أكثرية ، وكان الآخر اقلية . وعلى هذا يمكن فهم الأكثرية والأقليات في الأمة ، وليس للدين في ذلك دخل . غير ان لكل أمة دينا رسميا ، وذلك ضروري بل مشخص من مشخصاتها . ودين كل أمة هو دين حكومتها أو دين الأكثرية فيها . على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية ، الى أكثرية وأقليات كلها غير ثابتة ، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة . ولكن من غير المفهوم أبداً أن يكون في الأمة أكثر من دين رسمي واحد . وعليه فلا معنى للاعتراف بأقليات دينية تعمل في السياسة بهذه الصفة وتكسب حقوقا عامة أكثر من أن يخلى بينها وبين القيام بواجباتها الدينية عملا بحرية الاعتقاد » . . . . ، « ان الحقوق والمرافق في مصر انما هي على الشيوع بين جميع المصريين على السواء ، لا امتياز لأحد منهم على أحد بسبب كونه مسلما أو مسيحيا أو يهوديا . ومن الظلم الصارخ ان يقع هذا الامتياز لفرد من الأفراد أو لمجموع من المجاميع بسبب أنه على دين المصريين (الاسلام) أو على دين غيرهم . وحسب العالم ما كان من جراء الانقسامات الدينية ، فلا نأتي في القرن العشرين لنجعل الاعتقادات الدينية اساسا للامتيازات بين الأفراد في الحقوق الوطنية » . وكانت أحوال مصر متمشية على هذه القاعدة منذ زمن قريب ، ولكن الحكومة وبعض الصحف تركت الناس تفهم ان حفظ بعض المراكز للأقباط في مجلس الشورى هو للدفاع عن الأقلية ، فنتج عن ذلك اعتقاد بعض الناس أن الأقباط بصفتهم أقلية مسيحية يصح أن يكونوا بهذه الصفة أقلية سياسية . وقامت شكاوى القبط واختلط الأمر في طمع بأن يكون للقبط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص ، وقويت لديهم الشهوة الى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحي في ظروف كون « المصريين اخوف ما يكونوا أن يرموا بالتعصب الديني » .

وأشار التقرير الى دور المبشرين الأجانب « ولكن علاقتهم بالمبشرين الأمريكان وبعض رجال الكنائس الانكليزية والجرائد الانكليزية قد خدعهم كثيرا ، اذ جعلتهم يظنون ان في طاقة الاحتلال أن يجعل مصر مسرحاً للعداوات الدينية ، وان يجعل للأقليات الدينية امتيازات خصوصية بوصف انها اقليات دينية ، والا فان أولى الرأي من الأقباط كانوا يكرهون الى عهد قريب ان يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم أقباطا » ، وان وصف القبط مجموعهم بأنهم أقلية واستنادهم الى اخوانهم في الدين من الأمريكان والانكليز ، يدل على أنهم يرمون المسلمين بالتعصب ، « ذلك صريح جدا بالرغم من تلطف خطبائهم في العبارات الى حد أكثر من التلطف ، بل تصريحهم في مؤتمرهم بأنهم عائشون مع المسلمين في غاية الوفاق . وليس من البعيد ان التوفيق بين تصريحاتهم في المؤتمر من محاسنة المسلمين لهم (وهذا واقع) وبين الاشكالات التي

اتخذوها لأعمالهم . . . ينتج في عمومه انهم وضعوا المسلمين في جانب ، واخذوا يساومون الادارة الانكليزية في مصر على الوظائف التي في يد المسلمين ، وهم يظنون ان المسلمين يكفيهم في كل هذه المساومة أن لا يرموا بالتعصب الديني ، أن يشهد لهم بأنهم حسنو السلوك مع اخوانهم الأقباط . . . » .

ثم انتقل التقرير الى مناقشة مطالب الأقباط ، وبالنسبة لعطلة يوم الأحد طلب المؤتمر رفض المطلب لاستحالة تعطيل المصالح أيام الجمعة والسبت والأحد لأصحاب الديانات الثلاثة ، ويكفي المسيحيين اجازة تأخرهم في الحضور يوم الأحد . وان تشابك الأنشطة والمصالح يوجب توحيد يوم العطلة للجميع . والمسلمون من التجار يغلقون محالهم يوم الأحد لارتباط نشاطهم بالمصارف وبالحركة التجارية العامة . وبالنسبة لوظائف الادارة العليا ، فليس في القوانين ما يمنع غير المسلم من الترقي لأعلاها ، ولكن وظائف مديري الأقاليم بالذات المحافظين « لم يشغلها الى الآن غير مسلم » ، رغم أن الأقباط يشغلون وظائف أعلى منها كقضاء محكمة الاستئناف ووكلاء الوزارات والوزراء ورؤساء الوزارات . وتفسير ذلك ان « الحكام الاداريين يلزمهم كثيرا في تصريف الأمور نفوذهم الذاتي أكثر من قوة القانون . . . ان الرجل لا يتم له هذا السلطان على محكوميه في حكومة كالحكومة المصرية الا اذا اعتقد الناس فيه عدم التحيز لطائفة دون طائفة ، وأقرب الناس الى ذلك من الحكام هم المسلمون ، لا لأنهم مسلمون ، بل لأن التعصب والتحيز لا يكون من شعار أفراد الأكثرية الدينية . . . » ، والأقلية الدينية اذا أحبت ألا تفنى في الأكثرية فهي تجتهد في اثبات ذاتها ، «ولا تفتأ تعطي كل يوم مثلا جديدا على تضامنها ، ولقد يؤدي الافراط في التضامن الى الوقوع فيما لا يتفق مع نزاهة الحاكم ، وذلك أمر يكاد يكون عاما في جميع الأقليات الدينية » ، وان وجدت امثلة على نزاهة بعض كبار الموظفين الأقباط وعدم تحيزهم . واذا كانت الحكومة تخشى في التوظف للادارة العليا من افراط التضامن بين الأقلية ، فقد أثبت المؤتمر القبطي الأخير صدق هذه النظرة وأعطاها برهانا على صحتها . وان الأقباط اذ يطالبون بتأكيد جماعتهم القبطية في التمثيل النيابي واستغلال ضريبة الخمسة في المائة ، وبفناء قبطيتهم في الوظائف ، انما يدلون بذلك على تذرعهم بالذرائع للاختصاص بالسلطة . وان ظنهم خاطىء في ان الاحتلال الانكليزي يمكن أن يرضيهم فيحمي تقاليد البلاد ومظاهر العدل والمساواة ، ونسبتهم العددية لا تجاوز ٦,٤٣ ٪ ، وثرواتهم لا تجاوز ١٠ ٪ ، ونسبتهم في نظارة المعارف ٦ ٪ ، وفي نظارة الداخلية ٥٩,٦١ ٪(*) (ونسبة رواتبهم فيها ٤٠,٢٨ ٪) ، ونسبتهم في نظارة الحقانية ١٥ ٪ (ونسبة رواتبهم ١٤,٥) وفي نظارة المالية ٤٦ ٪ ، فضلا عن الصيارفة الذين يبلغون ١٨٧٧ صرافا منهم خمسون فقط من المسلمين .

(*) الرقم غريب . ولكن هكذا ورد بالجداول بأعمال المؤتمر المصري . ويبدو من التفاصيل الواردة بهذه الجداول ان زيادة النسبة يعود الى الوظائف المدنية والادارية الصغيرة في المديريات ، وقد بلغت مثلا في الغربية نحو ٧٠٪ وفي جرجا نحو ٨٩٪ .

وبالنسبة لمجالس المديريات والتعليم الأهلي ، فقد أباح القانون لمجالس المديريات ضرب ضريبة على الأطيان لاتجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديرية ، ويعارض الأقباط فيما يصرف منها على الكتاتيب . ورد التقرير على هذه المعارضة بأن ليس في القانون ما يمنع صبيان القبط من التعلم في الكتاتيب الا انها تدرس القرآن ، والكتاتيب الاسلامية بنى المسلمون معظمها ، وأصول التعليم فيها لا تزال دينية ، ويمكن انشاء كتاتيب مسيحية صرف في البلاد التي وجد بها عدد كاف من القبط ، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية في كتاب واحد ، لأن ذلك يفسح للمناقشات الدينية في أوساط لا يزال يغلب عليهاالجهل. وأورد التقرير بيانات احصائية عن عدد من المديريات ، يثبت بها ان حظ الأقباط في التعليم يبلغ أضعاف ما يدفعونه في ضريبة الـ ٥ ٪ المذكورة ، فمثلا عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٣٥٤٦ منهم ٨٧٠٣ من القبط ، ومجموع الضرائب يبلغ ١٣٨٦٨ جنيها يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيها فقط . وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف ، فيلزم توضيح الأمر بشأنها رغم انها ليست مجالا للشكوى ، فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٣٩ مسلماً و ١٣٤٨ قبطياً بنسبة ١٧٪ . والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلماً و٥٤١ قبطياً بنسبة ٢٤,٦٪ . ونسبة الأقباط في مدارس الزراعة والفنون والصناعة ١٢,٦٢ ٪ ، ونسبتهم في المدارس العالية ٢٩,٢ ٪ ونسبتهم الاجمالية ١٧,٢٦ ٪ . وحتى في المكاتب الأهلية التي يصرف عليها من ريع الأوقاف الاسلامية ، فان عدد التلاميذ في مدارسها العشرين يبلغ ٤٥٠٥ تلاميذ منهم ٣٥٥١ مسلما و٨٦٧ من القبط و٨٧ من أهل الديانات الأخرى .

وبالنسبة للتمثيل في المجالس النيابية ، ذكر التقرير ان قانون الانتخابات الجاري وقتها ، لا يسمح بتمثيل كل اجزاء الأمة ، ولكن الأجزاء غير الممثلة هي اجزاء سياسية وليست دينية ، واذا كان الأقباط يريدون تقليد القانون البلجيكي في تمثيل الأقليات ، فان هذا القانون ينظم تمثيل الأقليات السياسية لا الأقليات الدينية ، وان « الذي يريد الاخاء الحقيقي والمساواة الكاملة بحسب الامكان ، لا ينبغي له أن يدعو الى بناء كيان سياسي للأقلية الدينية ، بل يجب عليه أن يمحو الفروق الدينية تماماً من الاعتبارات السياسية . . . » ، وضرب التقرير أمثلة لما يلقاه الأقباط في الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة المسلمين لهم ، اذ انتخب قبطي في مركز قليوب ضد أحد كبار الأعيان المسلمين وهو وكيل مجلس شورى القوانين ، وانتخب قبطي بمركز السلطة وكل ناخبيه مسلمون ، وانتخب قبطي بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم أربعة فقط من القبط ، وانتخب قبطي بمركز بني مزار والناخبون ٥٠ منهم ٥ فقط من القبط ، وانتخب قبطي بمركز الفشن والناخبون ٣٦ منهم أربعة فقط من القبط ، وانتخب قبطي بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ من القبط وانتخب قبطي بمركز أبو تيج والناخبون ٣٧ منهم ٦ من القبط . وانتخب بالجمعية العمومية نائب قبطي من نائبين لمديرية الجيزة (الناخبون ١٧٣ منهم ؟! قبط) ، وقبطي من نائبين لمديرية المنيا (٢٧٣ منهم ٢٤ قبطياً) . وجملة القبط في الجمعية العمومية ٥ أعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪ ، وجملتهم ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٣٠ نائباً بنسبة ١٠٪ .

وبالنسبة لمطلب المؤتمر القبطي جعل الميزانية العامة مصدرا للانفاق على جميع الموارد ، ذكر التقرير ان هذا حاصل بالفعل ، وانه اذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد في مناقشات المؤتمر القبطي ، هو المحاكم الشرعية التي ينفق عليها من الميزانية العامة التي يساهم الأقباط في ايراداتها ، فان وظيفة المحاكم الشرعية مفتوحة للمتقاضين من المسلمين والأقباط ، كمسائل الأوقاف وتسجيل العقود وتقسيم المواريث، فهي مرفق عام ، وتزيد ايراداتها على مصروفاتها ، ومتوسط الفائض في السنوات الخمس الأخيرة يبلغ ٤١٧١ جنيهاً .

وبعد هذا الدفاع الهجومي المركز على مطالب المؤتمر القبطي ومسلكه ، اتجه التقرير الى اشاعة روح التهدئة رافضاً العنيف من ردود فعل المغالين من الجانب « الاسلامي » وميلهم الى التصعيد ضد الأقباط ، « هبوا ان مواطنينا أخطأوا في تقدير مطالبهم وأخطأوا في تقدير الحالة الحاضرة ، وما يجب ان يضحيه الأفراد والمجاميع أيا كان لونها في سبيل تعضيد الوحدة القومية ، فان الطريقة الوحيدة لتصحيح هذا الخطأ هي اقناعهم به واقناع الأمة بوجوب التجاوز عنه . ان الأمة يجب ان تبني علاقة أفرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة أخرى ، ولا يتوافر ذلك الا اذا عاملت أبناءها جميعا بما تقتضيه المحبة والرحمة وما يؤكد التآزر على تحصيل المنافع المشتركة . فلنطرح ظهريا كل ما جاء في مؤتمر الأقباط من دواعي التفريق في الوحدة القومية ، ولنوسع لأخواننا صدورنا ، ولنستأصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذي لحقها من جراء ذلك المؤتمر .

« وانه من الخطأ أن تتشبث العقول بتلك الفكرة التي انتجها مؤتمر الأقباط ، وهي فكرة محاسبتهم لأخذ ما في أيديهم من المصالح العامة ، لأن في ذلك مجاراة لهم على التفريق . . . . لأن المسلم والقبطي كلاهما ابن الأمة المصرية ، وكلاهما له الحق الكامل في خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمة ، وانها لو رجعت الى نفسها لشعرت بانها تحن الى المسلم والقبطي على السواء .
ليست مصر قليلة الواجبات الوطنية ولا هي يعوزها ميدان العمل لخيرها ، حتى تشغلها عناصرها بما لا فائدة منه من التنازع على المراكز ، والتخاصم على شيء من الحقوق التافهة ، بل على الضد من ذلك ان لهذه الأمة الناهضة شئوناً اجتماعية واقتصادية لا تكفي في تحقيقها مجهوداتنا ولا اضعاف أضعافها ، فان الرقي لا يجيء ولكنه نتيجة متناسبة مع عمل العاملين .

« وكان من الضرر على جامعة الأمة ان تبين ظلامات القبط ، وتغمض الأكثرية جفونها على تلك الظلامات ، مع القدرة على التذرع الى كشفها أو كشفها بالفعل ، يكون من التهاون في حقوق الانسانية ، بل التهاون في حق الوطن ، بل التهاون في حق الذات ، ان تترك الأكثرية أقلية مهما كان وصفها مهضومة في حق من حقوقها ، لأن مثل هذا التهاون من أكبر العوامل على العبث بالتضامن الذي هو أساس الوجود القومي . . . أما وقد ظهر بالبرهان ان أفراد القبط متمتعون من الحقوق بأكثرية ما يتمتع به بقية الأفراد الآخرين من المصريين ، فالواجب على الأقباط ان يرجعوا عن مزج المعتقدات الدينية بالمصالح القومية ، وأن لا يجعلوا من جامعتهم

الدينية جامعة سياسية خاصة . والواجب على المسلمين أن يعتبروا المطالب التي تشف عن هذا الغرض كأن لم تكن . ويسر اللجنة ان تأمل بحق انه اذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون الأقباط الى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث برقي الأمة المصرية جميعها ، حتى يحق القول بأن الدين لله ومصر للمصريين » .

ثم انتقل التقرير في ختامه الى قضايا « مصر للمصريين » ، فتكلم عن « حالنا الاجتماعية » والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعي وخاصة تطوير التعليم ، وتكلم عن « الحال الاقتصادية » ، عن التجارة والحركة المالية والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهي أجنبية على الأراضي بالقروض وعلى التجارة بالتمويل ، وأثر ذلك في تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتأثرها بالأزمات العالمية (كأزمة ١٩٠٧)، واقترح انشاء بنك مصر ي ، ينشأ بأموال المصريين المودعة بالبنوك الأخرى وينشئه الخبراء الماليون المصريون الموجودون فعلا .

انتهى التقرير بالجلسة الأولى للمؤتمر ، فكان على طراز عال من الأدب السياسي الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الغضب والحنو وأومأ بالتهمة الى العناصر الأجنبية التي تفيد من الاثارة ، وناقش بعقل وهدوء بما توافر لديه من بيانات ، واحصاءات ، وفتح في الجروح لتلتئم على نظافة ، وامتص سخط الساخطين وغلو المغالين في الجانبين ، ورسم لكل ذلك نطاقا صارما من مبدأ الجامعة الوطنية ارتكز فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدما في البحث عن موجبات التطور الاقتصادي والاجتماعي لمصر القومية ، داعيا الأقباط الى المشاركة من بعد في هذه المؤتمر « المصري » .

وفي الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات في كل جلسة بين الحديث عن « مطالب المؤتمر القبطي » والحديث عن « موجبات التقدم للمجتمع المصري » . وقل بالتدريج الحديث عن المسألة الأولى ، وردَّ الحديث عن الثانية حتى أنهى المؤتمر جلساته بقرارات أقلها عن « مطالب القبط » وأكثرها عن « مطالب مصر » . بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمي ترجمة خطاب للدكتور أباتا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (ايطالي الأصل أقام بمصر نحو نصف قرن) بعنوان «عناصر الجنس المصري كلها من أصل واحد » . ثم تحدث محمود أبو النصر حديثاً عنيفاً عن « عطلة يوم الأحد » نسب فيه هذا المطلب الى ما يقصده بعض الطامعين من زعماء القبط الى مخالفة الشعور القومي ومناوأة المسلمين بشعار ديني مسيحي غايته البعيدة تحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمي تدريجيا . ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن « العوامل الاجتماعية في الحركة القبطية » فطمأن الحاضرين بأن الحركة الراهنة هي كالعاصفة الرملية يتلوها الصفاء ، وقال « أرجو الا تكونوا قساة على ما فرط من اخوانكم في الوطنية وان لا تكونوا ضعافا أمامهم » وأن من لم يسلم من القبط ظل في عزلته ، وأخذتهم الهواجس من ضعفهم وتدرجت أوهامهم بأن نصيبهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها » وسرعان ما يقفون في صفوف القوى اذا

لاح لهم منه أمل في نصرتهم ولو كان أجنبيا فاتحا مستعمرا . . » ، ثم ذكر ان الأقباط « الينا أقرب منهم الى المسيحية الغربية ، كما اننا نحن أقرب اليهم في الوطنية منا الى كثير من المسلمين في الأقطار النائية . . . » ، « انهم ما زالوا منذ أيام الروم الى هذه الأيام عائشين بمعزل مؤلفين شبه عصبة خاصة لا تشعر في صميم قلبها ان البلاد بلادها ولا تتخذ لها فيها قاعدة سير ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة » . ثم أشار الى نقطة هامة وهي ان المؤتمر القبطي كان موجها في احد حديه « الى السير غورست الذي لم يرضهم باعلانه انهم حاصلون على ما فوق حقهم » . وانتهى بان علاج الأمر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعدم التفريق في الحقوق .

وقد أشار صالح حمدي حماد في الكلمة التالية ، ان الأقباط عقدوا مؤتمرهم بعد أن عز عليهم ما ذكره المعتمد البريطاني الدن غورست من أن لاحيف واقع على الأقباط . وتحدث عن الصيغة الاسلامية للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطي ، ومسلك الصحف اذ تطعن الصحف القبطية في المسلمين وتشوه سمعتهم ، وتكيل الصحف الاسلامية المطاعن للأقباط ، ويخرج الهزلي منها عن حد الذوق السليم في انتقاد الأقباط ، مما يوسع شقة الخلاف، وطالب الصحافة بأن تحرص على جمع الشمل وتقوية روابط التضامن الوطني بالذود عن مصالح الفريقين معا ، وان الدين يأمرنا بأن يكون لهم مالنا وعليهم ما علينا . وانتهت الجلسة الثانية بكلمة ابراهيم الغزالي « نظرة عامة حول مؤتمر الأقباط » ذكر بها « لقد تنبه لتلك المضار أغلب مواطنينا الأقباط فلم يشتركوا في المؤتمر القبطي مقدرين الوحدة الوطنية حق قدرها . . . . أدرك غبطة البطريرك ، ذلك الرجل العظيم الذي عرك الدهر زمنا فتجلت له الحقائق ، فنصح القائمين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه في مصر ليطلع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم عن الضار ، فلم يتبعوا نصحه . . »، وان ملك الانجليز تكلم عند تتويجه عن الصيغة البروتستانتية لبلاده رغم من فيها من كاثوليك . وذكر انه كان الأولى من رجال المؤتمر القبطي ان يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذي اتفق زمانه مع المؤتمر وهاجم أخنوخ فانوس ، وان سياسة التوظف تقوم على الكفاءة وحدها ، الا بالنسبة لبعض الوظائف الادارية ذات الاحتكاك المباشر بالأهالي كالمديرين والمأمورين خشية تحيز أهل الملة لملتهم أن تولوا منها وظيفة .

وبالجلسة الثالثة ، تكلم أحمد عبد اللطيف عن « الأقلية الدينية والمجالس النيابية » . فأعلن تشجيعه لقيام الأحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن « لا نقبل أن يكون في مصر حزب سياسي يجمع شتات الأقباط ، أمام حزب اسلامي يجمع شتات المسلمين . . . . لا نقبل أبدا ما يرمي اليه مؤتمر أسيوط من جعل سياسة هذه الأمة مبنية على الفوارق الدينية . . . فليكن مبدؤنـا . . . لا وطن للدين ولا دين للوطن ، عقائدنا جميعا لله وهذا الوطن للمصريين على السواء » وهاجم خطباء مؤتمر اسيوط الذين ينادون ظاهريا بالأخوة بين الأقباط والمسلمين و « لا يريدون للأقباط الا ما بقي بيد المسلمين » . وأرجع أسباب حركة المؤتمر الى تهاون المسلمين

وتسامح الحكومة، والى اغراء المرسلين البروتستانت ، والى توهم الأقباط ان الانجليز سينصرونهم على المسلمين ، والى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسؤوليتها حق التقدير . وذكر ان الحكومة وضعت أساس « الجامعة القبطية » ، اذ تركت لهم أوقافهم ورتبت لهم محاكمهم وخصتهم في مجلس الشورى بثلاثة مقاعد . « أما المرسلون البروتستانت فانهم لما أرادوا نشر مذهبهم بين الأقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك ، فجعلوا يفهمون الأقباط بأن دخولهم في هذا المذهب يؤكد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتتعصب هذه الدول لهم على المسلمين » ، وأما عدم تقدير المسئولية فان القائمين على هذه الحركة « هم عدد ضئيل من الأقباط امتلأت جيوبهم وضعفت العاطفة الوطنية في نفوس بعضهم بانتمائهم الى دول اجنبية . . . لم يفكروا لا في الفلاح القبطي ولا في الموظف القبطي . . »، ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرته من ويلات على أوروبا ، « فأنتم ترون أيها السادة ـ ان الأحزاب السياسية قد قامت على انقاض تلك الأحزاب الدينية التي لقيت أوروبا من أهوالها ما لقيت ، فهل يريد اخواننا الأقباط ان نتقهقر الى القرن السادس عشر لنعمل نقيض ما عمل السلف . . . » ، وذكر أن الأقباط ، يمثلون نحو ٧٪ من السكان ، وفي مصر ٢٣٣ عضواً بالمجالس النيابية منهم : ١٠من القبط ، أي أقل بنحو ٦ عن نسبتهم العددية « والفارق ضئيل على كل حال » . ولاحظ أن النواب الأقباط بالمديريات يقلون حيث تشتد العصبية القبطية ويزيدون اينما اندمجوا مع المسلمين ، ودلل على الوضع الأول بمديريتي جرجا وأسيوط ، وعلى الوضع الثاني بمديرية المنيا ، وأن ليس من مصلحة الأقباط التمثيل النسبي ، لأن الأغلبية العظمى في جانب المسلمين دائما ، وفي السياسة تتبادل الأحزاب أوضاع الأغلبية والأقلية ، أما في الدين فلا مطمع للأقلية ان تصير غالبية . وختم كلمته بقوله « للأقباط في كلمة (مصري) جزء شائع في مجموع حروفها ، لهم في كل حرف منها نصيب . اذا قرأت هذه الكلمة قرأتها (مسلما) وقرأتها (قبطيا) ، ولكنك اذا فصلت للأقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لا يقرأ ولا يفيد » .

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويش عن « جعل الخزانة العامة مصدرا للانفاق على جميع المرافق المصرية على السواء » ، ناقش مطالب مؤتمر الأقباط في هذا الشأن . ثم تلاه ابراهيم الهلباوي عن « اسناد الوظائف للاكفاء » ، فعمل على تفنيد ما يذكره « الأقباط » من أنهم كانوا يتمتعون بالمساواة في تولي الوظائف الكبرى ايام محمد علي وخلفائه حتى جاء الاحتلال البريطاني فحرمهم منها ، وجهد الهلباوي في اثبات ان الأمر على العكس من ذلك ، كما لو ان واجبه او واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطاني في مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال،وذكر ان هذا الوضع الذي يضع الأقباط به مسألتهم ، يعني ان الحكومة وهي اسلامية محضة لا نفوذ عليها للأجنبي المسيحي ، كانت أكثر انصافا لهم ، وينتج عن هذا ان الانجليز

أميل الى المسلمين وأبر بهم منهم بالأقباط ، وان القبط يفضلون حكومة الزمن القديم ، ثم مضى الخطيب يدحض هذه الفكرة التي « تستفز عطف الانكليزي والمسلم معا . . . ليستحق (القبطى) المحبة من أخيه المسلم والمعونة له ويستحق العطف من الانجليزي . . . . » .

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين في الشئون الاجتماعية المصرية ، لم ترد في أي منهما أية اشارة الى موضوع الأقباط والمسلمين ولا مطالب المؤتمر القبطي . أولاهما تقرير باحثة البادية في وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية ، والثانية تقرير لمحمد أبو شادي المحامي عن « التعليم العام » تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم واصلاحه .

وبالجلسة الرابعة ، تلا الشيخ علي يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن « التعليم في مصر وحظ المسلمين والأقباط منه » (كان تقريرا بالغ الطول تناوب على قراءته علي يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمي ثم محمود أبو النصر) ، وكان تقريره شديدا على الأقباط ، رفض فيه ما أسماه زعم الأقباط انهم أكفأ من المسلمين ، وذكر ان المصريين جميعا مسلمون وأقباط من أصل واحد ، وهذا سبب اتحادهم وائتلافهم العظيم وامتزاجهم كأمة واحدة في جميع الصفات والعادات ، والأخلاق ، ثم انكر ان الأقباط ساهموا في نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر ، ودلل على ذلك بخلو بعثات محمد علي وخلفائه حتى اسماعيل من القبط ، رغم اشتراك المسلمين والجركس والأرمن وغيرهم في هذه البعثات ، وخلو المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينات تقريبا ، وأورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ انشائها حتى سنة ١٩١٠ ، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين ، ثم أورد احصاءات تفصيلية عن عدد القبط في المدارس الحالية منذ ١٩٠٠ ، سواء مدارس الحكومة أو المكاتب الأهلية أو مدارس الأوقاف والكتاتيب . ثم طلب في النهاية قصر تعليم الدين في مدارس الحكومة على الدين الاسلامي وحده وابطال تعليم الدين المسيحي بها .

وبعد كلمة علي يوسف انتقل المؤتمر الى سماع كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة في الشئون الاجتماعية والاقتصادية ، فتحدث علي الشمسي عن « التعليم العملي » ، دعا فيها الى انشاء مدارس صناعية وزراعية عملية واضافة هذه المواد الى الكتاتيب ، وختم كلمته بقوله « اني لا أريد أن أعتقد لحظة واحدة انكم لا تجتمعون الا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا ، ثم ينفض هذا الجمع الذي يمثل الثروة والعلم في مصر ، بدون ان ينظر في المسائل الحيوية التي ترقي بلادنا . . . . . » . ثم تحدث ابراهيم رمزي عن « الصناعة في مصر » بدأها بقوله « سلام على المؤتمر المصري لا لأنه مؤتمر ديني اسلامي قام ليشد ازر هذا الدين ويقوي عصبيته ويبين للناس أصوله وفروعه ، ليتغلب على غيره من الأديان التي يدين بها المصريون ، بل لأنه اجتماع عام مصري يبحث في أمور الدنيا لم يسبق له مثيل في بلادنا . فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على

الوطن وأهله بالخير العظيم اذا أحسن المجتمعون صنعا ......» ، ثم صرف كلمته كلها الى تطوير الصناعة ونظم الشركات التي تعتبر الشكل التنظيمي الاقتصادي الذي يمكن من جمع امكانات التمويل ، وتحدث عن « شركة التمدن الصناعي » وانشائها وطريقة معالجتها لمشاكل العمال واشراكها لهم في اسهمها . ثم تكلم ابراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعي لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الأجنبية ، بما يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنية ، وخفض الرسوم على المواد الخام تشجيعا للصناعة ، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد حماية لصغار التجار . ثم اعقبه محمد يوسف المحامي ، فتحدث عن « ترك بدع المآتم والمقابر » والعادات البالية ذات الأثر الاقتصادي الضار فيما تؤدي اليه من انفاق للمال فيما لا يفيد . ثم قدم عبد الستار الباسل تقريرا « في الاصلاح القضائي » ، ثم عبد الخالق مدكور عن « وسيلة التجارة والصناعة في مصر » دعا الأغنياء ان يسحبوا أموالهم المودعة بالبنوك الأجنبية ويستغلوها في تأسيس شركات تجارية .

وبدأت الجلسة الخامسة بكلمة الشيخ عبد العزيز جاويش عن « وجوب مراعاة أحوال الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشريعة الغراء » ، دعا فيها الى تفتيح أبواب الاجتهاد . ثم كلمة يوسف نحاس التي ألقاها عبد العزيز فهمي عن « حالة مصر الاقتصادية والمالية » ، اشار فيها الى ما يعانيه المزارع المصري من جراء الاقتراض من البنوك الأجنبية وما يبهظه من فوائد عالية ، وان علاج هذه المشكلة هي انشاء مصارف وطنية للاقراض وجمعيات تعاونية زراعية ، لتنقذ مصر من الاحتلال المالي ، الذي هو أشد وطأة من الاحتلال العسكري ، ونبه الى خطر الدين العقاري على الثروة العقارية ، ودعا الأغنياء الى شراء اسهم وسندات الديون الحكومية (الدين الموحد) . ثم تكلم عمر لطفي عن « التعاون المالي والنقابات » فأسهب في شرح أهمية النظام التعاوني . وتجارب مصر والدول الأخرى في هذا الشأن . ثم محمود أبو النصر الذي تحدث عن « نوع من الشركات الاقتصادية ـ مستودعات التأمين » شرح فيه أهمية نظام التأمين ودعا اليه .

وفي الجلسة ذاتها تحدث أحمد لطفي المحامي عن « الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الأمة وطبقاتها » ، ذكر فيها ان توثيق الروابط بين عناصر الأمة لا يقتصر على المسلمين والأقباط ، وذكر ان « من أهم مطالب المؤتمر ان يبحث في الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن ان يحدث من صبغ الطوائف اعمالها العامة بصبغة الدين ، وذلك حتى يعيش الناس في مصر بسلام ولا يشغلهم في اتفاقهم واختلافهم غير مرافق البلاد ومصالحها » . ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والأقباط ومنها ، توحيد اسس التربية والتعليم بأن يكون هو محبة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسيان العصبية ، ومراقبة التبشير وان يكون « الطعن على دين الغير محرماً ومعاقباً عليه » ، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تدافع فقط عن مصالح الصحف ولكنها تراقب عدم اثارة الصحف ـ سواء قبطية أو اسلامية ـ ما يفضي الى الاثارة والمنازعات الدينية ،

وان يعمل القبط قلبا وقالبا على الاندماج في مجموع الأمة ، فلا يتخذون اندية وجمعيات خاصة بهم ولا يستهدفون احتكار الوظائف الكبرى . وبعد هذه الكلمة عاد الحديث الى القضايا العامة ، فتحدث هاشم محمد مهنا عن « الربا الفاحش » ، ثم محمد علي علوبة عن « الربا الفاحش وتأثيره على الحالة الاقتصادية » ، ثم أحمد الألفي عن « حالتنا الاقتصادية الزراعية » والديون الزراعية العقارية . . . . الخ .

انحصرت جلسة الختام السادسة في مناقشة الاقتراحات والتصويت عليها . وقسمت الاقتراحات قسمين ! الأول عن مطالب القبط ، والقسم الثاني عن اقتراحات المؤتمرين وغيرهم (وهي عن اللجنة التنفيذية ، والتربية والتعليم ، المسائل الاجتماعية ، المسائل الاقتصادية ، واقتراحات اخرى) .

وبالنسبة للقسم الأول ، قرر المؤتمر بالاجماع ما يلي : ـ

(أ) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية ، مع تقرير « ان الأمة المصرية هي في مجموعها كل لا يقبل التجزئة في الحقوق السياسية ، وانه مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة في عقيدتها ، فان للحكومة المصرية دينا رسمياً واحدا هو الاسلام .

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية لطائفة ما في مصر عطلة يوم الأحد أو غيره من الأيام ، وتقرير الاقتصار على يوم الجمعة كعطلة رسمية .

(جـ) ثار النقاش حول الكفاءة العلمية والادارية والخلقية كقاعدة للتعيين في وظائف الحكومة ، فرأى البعض أن يكون التعيين حسب النسبة العددية ، وطالب آخر ان يكون التعيين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين ، فأجاب عبد العزيز فهمي « الأمة المصرية كل لا يقبل التجزئة » فلا يمكن جعل النسبة العددية قاعدة للتعيين ، وهذا يدعو لدوام المنازعات والانقسامات ، وقال الشيخ علي يوسف أنه مع سبق تقرير ان الحكومة اسلامية ، فان جعل الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة قسمين بما لا يتفق مع المصلحة . وقال البعض بوجوب بقاء التقليد الحالي فلا يعين مدير قبطي ، وقال الشيخ جاويش انه يصعب ان تنال الأقلية ثقة الأكثرية لميل الأقلية الى تعضيد طائفتها . ثم تقرر بالاجماع ان تكون الكفاءة هي قاعدة التعيين . كما وافق على « أن القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد المعقول ـ ولفت نظر الحكومة الى تحقيق اسباب امتلاء الكثير من مصالحها بالموظفين الأقباط مع وجود الاكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين . . . والسعي لدى الحكومة لاعادة اللجنة المستديمة بنظارة المعارف لامتحان طالبي التوظف حتى لا يقع مثل هذا الغبن مستقبلا » .

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائف دينية دائرة خاصة بها ، مع تقرير ان يبقى حق الانتخاب شائعا بين المصريين ، وان يكون للكفاءة العلمية حظ أوفر في المجالس

النيابية (مقصود به اسقاط النصاب المالي لجواز الترشيح في المجالس النيابية) .

(هـ) رفض اعطاء كل طائفة ما تجبيه منها مجالس المديريات من ضريبة الـ ٥٪، وتقرير ان الأقباط متمتعون في التعليم بجميع انواعه بأكثر مما يتفق مع نسبتهم العددية ونسبة ما يؤدون من الضرائب .

(و) رفض مطالبة الأقباط الحكومة بصفتهم الدينية ان تنفق من خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية .

وبالنسبة للقسم الثاني ، فقد حاول المؤتمرون ان ينشئوا من المؤتمر تنظيما دائما ، بذريعة أن تنفيذ قرارات المؤتمر بقسميها يحتاج الى لجنة دائمة تباشره ، وقد انحلت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر ، فقدم خمسة عشر عضوا اقتراحا ليقرر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية كلجنة تنفيذية تستمر بعده ، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للاجتماع عند الاقتضاء ، وان تنتخب لها مجلس ادارة ، وان تضم اليها من تؤمل فيه المساعدة في مهمتها (ويبدو ان الترخيص للجنة بضم أعضاء جدداً اليها كان مقصودا به منحها الصلاحية للافساح في عضويتها للأعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضيرية في صدد اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة ، ثم ووفق على الاقتراح السابق باجماع المؤتمر عدا عشرين عضوا .

وقدم للمؤتمر ١٣ اقتراحا تفصيليا حول مسائل التربية والتعليم ، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر الى اللجنة التنفيذية ، وقدم اليه ١٥ اقتراحا حول المسائل الاجتماعية كالملاجىء والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع ، فقرر قبولها أو احالتها الى اللجنة التنفيذية . وقدم اليه ١١ اقتراحا حول المسائل الاقتصادية ، أولها انشاء مصرف وطني مصري برؤوس اموال مصرية ، فقوبل بالتصفيق ووفق عليه بالاجماع وكلفت اللجنة التنفيذية بالبدء في تنفيذه . والقرار الثاني عن حماية الأهالي من الربا الفاحش ، والسادس عن تعضيد التعاونيات الزراعية ، والسابع عن انشاء مستودعات التأمين . والثامن عن انشاء نظارة خاصة للزراعة ، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجود منها ، مع اصلاح التعريفة الجمركية وخفض رسوم النقل بالسكة الحديد ، والحادي عشر « السعي لدى الحكومة لسن قانون خاص للعمال لحماية مصالحهم بسبب ما يحصل لهم من عوارض أثناء العمل وتحديد ساعات العمل وانشاء محاكم للفصل في المنازعات بين العمال وأصحاب العمل » . ثم أصدر قرارات اخرى تتعلق بتحسين حالة الري ونشر التعليم ببلاد النوبة . . . الخ .

والملاحظ انه فيما عدا المطالبة بعطلة يوم الأحد ، فان جوهر قرارات المؤتمر المصري (الاسلامي) يماثل قرارات المؤتمر القبطي في جوهرها ، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن

المنطلق الوطني في رسم سياسة الدولة وبناء اجهزتها ونشاط مؤسساتها . وحتى بالنسبة لعطلة يوم الأحد ، فقد اتت اشارة تقرير المؤتمر الى انها مطبقة فعلا على المسلمين انفسهم في بعض مجالات النشاط الاقتصادي ، أتت دليلا على نظر المؤتمر الى هذا الأمر بعين الضرورات والمصالح لا بالنظر الى الدين في ذاته . وبالنسبة للتمثيل النيابي كان اقتراح المؤتمر هو تقريبا ذات الاقتراح الذي طرحه مرقس حنا بالنسبة لشيوع حق الانتخاب مع مراعاة الكفاءة العلمية ، الأمر الذي يؤكد ان هذا المطلب كان يتخذ سمته من الأوضاع الطبقية والاجتماعية لا من الوضع الطائفي . كان للطفي السيد وعبد العزيز فهمي والمكباتي وغيرهم من المستنيرين أثر كبير في نشاط المؤتمر وأعماله ، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطني ذات الأثر . واستطاع هذا الاتجاه المستنير ان يقود دفة المؤتمر الى ما يؤكد الوحدة الوطنية وارتكازها على قاعدتي التسامح والتضامن .

ويبدو صحيحا تماما ما ذكره الدكتور محمد حسين في تعليقه على الشقاق الطائفي والمؤتمرين السابقين ، اذ قال(٣٥) ، « لم تكن هذه المحنة شرا خالصا كما يبدو من هذا العرض . فقد وضعت هذه الخصومة السافرة حدا لسوء الظن المتبادل بين الفريقين ، وكانت تنفيسا شفا النفوس . . وفرصة لتصفية ما بين الأخوين من خصومه وعلاجه بطريقة صحيحة ، وقد بث كل منهما شكواه وعبر عما يجد وعاتب صاحبه عتابا ان يكون عنيفا قاسيا خشنا في بعض الأحيان ، فقد انتهى باعتذار كل منهما لصاحبه على كل حال . . لذلك نستطيع ان نقول ان هذا الشر المستطير كان نقطة البداية في خير عميم . واذا كان من الحق ان هذه الخصومة كانت قمة العنف في النزاع الذي ينذر بتصدع الجامعة المصرية ، فمن الحق انها كانت في نفس الوقت الميلاد الحقيقي لفكرة الوطنية المصرية » .

المراجع

(١) سعد زغلول : عباس محمود العقاد ص ١٣٥ .
(٢) مذكرات محمد فريد المنشورة في كتاب « كفاح شعب مصر » لمحمد صبيح .
(٣) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ١١٦ - وهو كتاب مفيد جدا في هذا المجال . كشف من صحف هذه الفترة عن مادة غزيرة وأتى منها بمقتطفات كثيرة وتتبع المعارك الصحفية في هذا المجال بجهد كبير .
(٤) أدب المقالة الصحفية في مصر . الجزء الثامن : عبد اللطيف حمزة . ص ٦٧ .
(٥) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي - ص٨٥ .
(٦) مذكراتي في نصف قرن - الجزء الثاني ، القسم الثاني . . أحمد شفيق - ص ٢١٢ .
(٧) يراجع كتاب الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، خاصة الصفحات ٨٣، ١٢٤ ، ١٣٠ - ١٣١ .
(٨) نشر البرنامج في مجلة الطليعة - عدد فبراير سنة ١٩٦٥ .
(٩) الأقباط في القرن العشرين - الجزء الثاني : رمزي تادرس - ص ١١ - ١٢ .
(١٠) المرجع السابق ص ٧ .
(١١) المرجع السابق ص ١٥ .
(١٢) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني ، ص ٨٠ - الخ ، ديوان عبد الرحمن شكري ص ٤٠ الشوقيات الجزء الثالث ص ١٤٤ .
(١٣) المرجع السابق - محمد سيد كيلاني ص ٨٦ - ٨٧ .
(١٤) محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي . ص ٥١ .
(١٥) الأدب القبطي : محمد سيد كيلاني . ص ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٩ .
(١٦) الأماني الوطنية والمشكلات المصرية في الصحف الفرنسية : د. محمود نجيب أبو الليل ص ١٢٦ - ١٢٩ .
(١٧) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢١٤ .
(١٨) يراجع في ذلك : مذكرات قليني فهمي . الجزء الأول ص ١١٠ ، ردود على مطالب القبط الأدب«القبطي : محمد سيد كيلاني ص ١٠٢ - ١٠٥ توفيق حبيب - تذكار المؤتمر القبطي الأول ص ٣٤ ص ٣٥ ، ص ٣٦ .
(١٩) مذكرات قليني فهمي . ص ١٠٨ - ١١١ .
(٢٠) تذكار المؤتمر القبطي الأول . ص ٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٨١ .
(٢١) تذكار المؤتمر القبطي الأول . ص ٦٩ .
(٢٢) تذكار المؤتمر القبطي الأول . ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢٣) ردود على مطالب القبط . محمد أبو شادي ، محمد فريد : عبد الرحمن الرافعي بالنسبة للظروف السياسية العامة لعامي ١٩٠٩ - ١٩١٠ .

(٢٤) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني: أحمد شفيق ص ٢٤٤ .

(٢٥) تذكار المؤتمر القبطي الأول ص ٦٤ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣٣ - ١٠٢ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ - ٥٣ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢٩) أقباط ومسلمون . جاك تاجر ص ٢٥٢ .

(٣٠) مذكرات قليني فهمي . الجزء الأول ص ١١١ .

(٣١) مذكراتي في نصف قرن . الجزء الثاني . القسم الثاني : أحمد شفيق ص ٢٤٥ .

(٣٢) تذكار المؤتمر القبطي الأول . ص ٢٩٢ . الخ .

(٣٣) تذكار . . المرجع السابق ص ٢٩٧ - ٣٠٢ .

(٣٤) المؤتمر المصري الأول. مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول المنعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة) . من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٢٩ (٢٩ ابريل سنة ١٩١١) الى يوم الأربعاء ٤ جمادي الأولى سنة ١٣٢٩ (٤ مايو سنة ١٩١١) . المطبعة الأميرية سنة ١٩١١ . وهو المرجع الذي استندنا اليه في مراجعة ما دار بالمؤتمر وفقا للعرض الوارد في المتن .

(٣٥) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر : د. محمد حسين - ص ١١٩ - ١٢٠ .

السّياسَة البَريطانيّة
وَالتّفرقَة الطّائفيَّة

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل في حدود هذه الدراسة ، تتبع العلاقات بين قبط مصر ومسلميها عبر التاريخ ، ولكنها قاصرة على تتبع هذه العلاقات في مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر . وغالب الاهتمام فيها هو بتتبع خيوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة : وتتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين في هذا المجال ، ان الامتزاج كان يسير بخطى سريعة بقدر ما تبنى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى أساس الانتماء القومي ، وانه بقدر ما يحصل من تقدم في بناء المؤسسات الحديثة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية ، بقدر ما تختفي الصفات الشخصية والخصائص الذاتية في تكوين هذه المؤسسات وفي نشاطها ، وقد سبقت الاشارة ، الى بعض الأسس العامة للتكوين الحضاري والتاريخي للشعب المصري بشقيه ، وهو التكوين الكامل الذي سمح باندماج عنصري الأمة وبناء الدولة الحديثة في سرعة وسهولة نسبية لم توات كثيرا من الشعوب الأخرى في ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخي كالهند مثلا . كما سبقت الاشارة الى ان هذا التكوين المتكامل قد استطاع ان يصمد ضد محاولات التفرقة والشقاق ، التي عمل على اثارتها كل من الاحتلال البريطاني وحكومات الاستبداد ، وبقايا نظم المؤسسات الشخصية في بناء أجهزة الدولة والسلطات ، كما سبقت الاشارة الى خيط التطور القومي في الفكر السياسي المصري ممثلا في الكتابات السياسية والمواقف السياسية لاعلام الاستنارة المصرية في خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن. واذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساسا وطيدا في التكوين القديم للشعب المصري والترابط التاريخي القومي بين مجاميعه، فقد دل التاريخ الحديث على ان تحقيق هذا الامتزاج كاملا كان رهينا بنمو الحركة الديمقراطية ، وبالبناء الديمقراطي لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة . وكانت الوحدة الوطنية رهينة بالفهم القومي للأمة وبالتحقيق الفعلي لهذا الفهم من خلال المبادىء الديمقراطية . كما سبقت الاشارة الى الأساس الوطني العام الذي كان يصدر عنه جمهور أقباط مصر ، ووقوف

غالبيتهم ضد محاولات التفرقة ، سواء أتت من جانب بعض القبط أو بعض المسلمين ، والى التجاوب الذي صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستنيرين من المسلمين .

ويتعلق الجزء الحالي من الدراسة ، بمحاولة تتبع السياسة البريطانية في مصر منذ الاحتلال ، بالنسبة للأقليات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطة البريطانية العامة في دوام السيطرة على مصر .

أولا :

أول ما يلاحظ في هذا الشأن ما سجله (ليدر) في كتابه « الأبناء المحدثون للفراعنة » الذي أتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سنة ١٩١٨ ، ذكر ليدر انه قبل الاحتلال البريطاني ، لم تكن مناصب الحكومة المصرية ـ ولا المناصب الكبيرة فيها ـ موصدة الأبواب في وجه القبط ، وان التاريخ الاسلامي يحمل امثلة تظهر بجلاء ان الدين لم يكن على الاطلاق عائقا يمنع توظيف الأشخاص الأكثر كفاية في أعمال الادارة بغض النظر عن دياناتهم ، وانه تحت حكم الخلفاء والمماليك كان القبط يرقون الى أعلى مناصب المسئولية في الدولة ، باستثناء الجيش والولاية. ولم يسمع في عهد على ان أقصى أي شخص أثبت كفاءته ، قبطيا كان أو يهوديا ، وفي عهده أيضا عرف كثير من القبط عينوا مديرين للمديريات . وفي عهد سعيد واسماعيل استمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسية ، وعين منهم اسماعيل في مناصب « المدعي العام » في المديريات ، وهي مناصب كان شاغلها يرقى بعد فترة الى مناصب القضاء . ومع الحركة العرابية رقي قبطي لوكالة وزارة الحقانية .

ويذكر المؤلف ان القبط يرون انه عندما امسك الانجليز بالسلطة في مصر ، كان من القبط من يشغل مناصب عليا في الدولة ، ثم لم يمض ربع قرن حتى اختفى أكثر الرؤساء القبط من الادارات ، وقل عددهم بالتدريج في مناصب القضاء . وكان عليه اقصاؤهم وغلق ابواب التعيينات الجديدة امامهم في الوظائف الكبيرة ، هذه العملية القت بالقبط في حالة من اليأس والفتور . ويذكر انه سمع أمثلة على ذلك وعلى موقف الانجليز من القبط ، سمعها من بعض زملائهم المسلمين . وينقل المؤلف عبارة الأستاذ سايس يقول فيها « عندما عرفت مصر أول مرة ، في أيام ما قبل الاحتلال ، لم يكن موجودا العداء الديني بين القبط والمسلمين . كان الجميع سواسية ، مصريين[1] » . ويقول انه هو نفسه ـ قبل الاحتلال بسنة أو اثنتين ـ رأى كنائس قبطية يبنيها المسلمون ، كما رأى مسجدا بناه مالك قبطي ، وانه لم يفشل قط في رؤية التلاميذ الأقباط في المدارس المماثلة التي يبنيها المسلمون . ويذكر ان الحجج التي يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة ، هي بعينها الحجج التي قدمها الانجليز وعملوا على ترويجها ، فهي ليست فكرا أصيلا لدى المسلمين . ومن أهم ما يلاحظ ان « ليدر » بدأ حديثه هذا بقوله ان الانجليز في مصر نظروا الى القبط فيها بذات

النظرة التي ينظر بها الأوروبيون الى اليهود في بلادهم[٢] .

وتحكي السيدة بوتشر في كتاب « قصة كنيسة مصر » ما كان يلقاه القبط من سوء المعاملة كمجندين في الجيش بعد أن اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم ، ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الانجليزية في مصر ان القبط منذ ١٨٨٤ قد حرروا من كافة القيود القانونية « الشرعية » . وكانت المؤلفة تصدر في كتابها عن فكرة ان القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم ، وانه منذ مجيء الاحتلال البريطاني تغير هذا الوضع . ولكنها رغم هذا المنزع ، تحدثت عن ظلامات القبط في عهد الاحتلال قائلة ان هذه الظلامات صارت تتمثل في تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين ، ثم ذكرت ان هذا التمييز يمارسه الموظفون الكبار المرتبطون بالانجليز والذين ينتمون الى الطبقة ذات المصلحة في اقصاء القبط . ثم ذكرت ان أحد الانجليز اتى مصر ولديه عزم مسبق في الا يستخدم الا المسلمين ، وانه حمل هذا العزم في التطبيق ونفذه[٣] . وورد في الترجمة العربية لكتاب السيدة بوتشر ان المؤلفة تعني بهذا الانجليزي « اللورد كرومر »[٤] .

ويذكر قرياقص ميخائيل في كتاب « القبط والمسلمون تحت الحكم البريطاني » ، « ان مسألة ظلامات القبط ليست جديدة ، وهي في شكلها الحالي ترجع الى الأيام الأولى للاحتلال البريطاني . . اننا لا نطالب بمزايا ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين ، والاشتراك الكامل في الثمار التي نجمت عن النظام الجديد (يقصد بعد الاحتلال) » وذكر انه في عهد الاحتلال انكر على القبط شغل الوظائف التي كانوا يشغلونها من قبل و « أن القبطي فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق في مصر . وهو في خطر يومي من أن يفقد القليل الباقي »[٥] . كما كتب يقول « لم يكن للمسلمين اعتراض على تولى القبط الوظائف الادارية قبل أن تنشر السلطات البريطانية فكرة أنهم غير أكفاء لهم » أن الأسباب التي أوردها المؤتمر الاسلامي في هذا الشأن هي ذاتها الأسباب التي ذكرها جورست المعتمد البريطاني في تقريره[٦] . وركز معظم اهتمامه في مناقشة تقرير جورست والرد عليه .

- في ضوء هذه الشهادات التي ذكرها كتاب انجليز أو قبط ، يمكن فهم حديث كرومر عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطاني بهم مما أورده في كتابه (مصر الحديثة) . وقد وضع كرومر هذا التساؤل « ما هو موقف القبط تجاه المصلح الانجليزي » وقال أن هذا التساؤل مفيد وهام ، وأن الرجل الانجليزي شديد الثقة بقضيته وبالأثر النهائي لنشاطه ، وينظر بهذه الثقة الى العقبات التي في طريقه والى من يرغب في صداقتهم ، والى نشاط العناصر المعادية له في المجتمع المصري ، ثم يتساءل : من أقدر على مخالفة الانجليزي من الجماعة التي ترتبط به برباط الدين والتي قاست من اضطهاد المسلمين لها واضطهاد « الباشا المسلم » ؟ وقال ان هذه الحجة تبدو صحيحة

ولكن ما دمنا نتعامل مع الشرق غير المنطقي ، فلا يجب أن نندهش إذا وجدناها خاطئة ، فالحقيقي ان القبطي .. لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الانجليزي » . وذكر ان السبب في ذلك ان القبط كانوا ينتظرون من الانجليز - بحكم الجامعة الدينية - ان يميزوهم في المعاملة عن المسلمين ، وان الانجليز لم يرتضوا هذا التمييز الذي يتنافى مع «العدالة» ، وان القبطي يفهم العدالة بمعنى خاص هو ان يتميز عن غيره .
واشار كرومر الى استخدام الانجليز للمسيحيين السوريين واحلالهم محل القبط في الادارات ، وبرر ذلك بأن الانجليزي وجد - في الأيام الأولى للاحتلال - ان القبط عامة غير أصدقاء له ، أنهم كانوا يتبعون في أسلوب الادارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرصون على كتمان أصولها ، وقاوموا الاصلاحات الحديثة التي أدخلها الانجليز في هذا الشأن . ثم أنه بعد ان استطال أمد الاحتلال بدأ القبط يعترفون بمزايا الادارة البريطانية ، وان بطرس غالي أحد الأقباط الأكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت ، وفي صدد تفاؤل كرومر من « اصلاح القبط » أشار الى دور بعثات التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التي أنشأتها(٧) .

وأهم ما يلاحظ هنا ، أن السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية في البلاد التي احتلها الانجليز ، كانت تتميز بالمرونة الشديدة . وانه اذا كان من المعروف ان السياسة الاستعمارية التقليدية تتحصل عامة في جذب الأقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكونوا وكلاء لها ، مستهدفة بذلك اثارة الشقاق الديني أو القومي بين الجماعات البشرية المختلفة في أي بلد . اذا كان ذلك كذلك ، فالملاحظ ان الإنجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف - على ما سيبين - ولكن بغير حرص على ان تكون وسيلة اثارة الشقاق هي الاعتماد على الأقلية . وفي الهند مثلا ، يذكر نهرو ان السياسة البريطانية كانت « تجري على الحيلولة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى » .
ولكنها اتبعت في ذلك أساليب مختلفة ، فبعد ثورة ١٨٥٧ اعتبرت المسلمين في الهند اكثر نضالا وأكثر خطرا عليها « لأن ذكريات حكمهم على الهند لا تزال تراودهم . ولأنهم عزفوا عن الثقافة الانجليزية ، فعملت على اقصائهم من وظائف الحكومة واعتمدت على الهندوس الأكثر وداعة . فلما أقبل الهندوس على اللغة الانجليزية وتفجرت بين مثقفيهم الروح القومية ، ولما بدأت هذه الروح تغذى الحركة النضالية بين الهندوس ، بينما كان المسلمون متأخرين من الناحية الثقافية ، تغيرت السياسة البريطانية وعملت على ان تخص المسلمين بحظوتها لتبعدهم عن الحركة القومية الجديدة ، « واستثمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية في السنوات الأولى من القرن العشرين ، وعملت على اساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية التي اتخذت صبغة هجومية نضالية . . » وقد ذكر فالنتين كيرول في كتابه « اضطراب الهند » (سنة ١٩١٠) « لعله يمكن القول بثقة انه لم يسبق لمسلمي الهند ان

ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطامحهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطاني ورسوخه واستمراره »[٨] .

وبالنسبة لمصر ، فان حديث كرومر يفهم منه ان النهج الذي « يبدو صحيحا » هو تحالف الحكم البريطاني مع الأقلية بسبب كونها أقلية ، وبسبب ما يجمعها بالاحتلال البريطاني من أواصر الدين الواحد . وانه مما يفيد الاحتلال ان يعمل بهذا على اثارة التفرقة الطائفية وان يكون له من هذه الأقلية (قاعدة سكانية) تدعم قاعدته العسكرية ومراكزها السياسية . ولكن هذا الذي « يبدو صحيحا » قد عدلت عنه السياسة البريطانية كما صرح كرومر ، فلم تعمل على ان تجذب اليها قبط مصر منذ بداية الأمر ، وارجع كرومر السبب في هذا العدول الى أمرين هما « لا منطقية الشرق » و « العدالة الانجليزية تجاه المسلمين » . والظاهر من حديثه ان الأمر ليس امر « عدالة » تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين الشاميين، مصحوبة بمحاولة لاستخدام فئة من القبط ترتبط ببعثات التبشير الأمريكية ، وفئة من المسلمين الأغنياء تعلموا في المدارس الأجنبية . واذا كانت لا منطقية الشرق التي ظهرت أيضا في الهند بعد ثورة ١٨٥٧ باقصاء الأقلية المسلمة ، فان لا منطقية الشرق لم تعد تظهر في الهند في أوائل هذا القرن عندما بدأ الانجليز هناك يعتمدون على المسلمين ، كما لم تظهر في بلاد شرقية اخرى مثل فلسطين . والمهم في حديث كرومر السابق ، ان الاحتلال الانجليزي لم يجد ترحيبا من القبط عندما بدأ ، وان السياسة البريطانية بادلته ذات الموقف .

ويبدو ان هذه السياسة البريطانية ترجع الى سببين اساسيين :

أولهما : ان السياسة التقليدية في الاعتماد على الأقليات ، تكون انجح ما تكون في البلاد التي تستعر فيها الخلافات الطائفية ـ دينية كانت أو قومية ـ بين المجموعات الأساسية من سكان أي بلد . واذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد فعلا أية خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال ، فان ما يمكن الجزم به في يسر وبغير نزاع ، ان هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه في بلاد اخرى ، ولا كانت بالدرجة التي تمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجيء الاحتلال . ويمكن هنا الاشارة الى ما يقوله « البرت حوراني » في كتابه « الأقليات في العالم العربي » من أن الأقباط مصريون كاملون كجيرانهم المسلمين ، وان لهم ذات الانتماءات الوطنية بحكم الشعور وبحكم الضرورة ، وانهم خلال الحكم البريطاني لم يحاولوا قط ان يرموا بثقلهم مع الانجليز كحماة لهم ضد « السيطرة الاسلامية » ، وانه اذا كان صحيحا ان افرادا من القبط يتعاونون مع الانجليز ، فان الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية ، ومع الحزب الوطني ثم مع الوفد . ويذكر حوراني انه من المحتمل ان يكون السبب في هذا

الموقف يرجع الى ان القبط تحققوا من أنه عاجلا أو آجلاً سيصل الانجليز الى تسوية مع الوطنيين[٩] . على انه يبدو ان هذا السبب غير سليم بتقدير ان الانجليز كانوا في العشرات الأولى من سني الاحتلال يعملون على تأييد وجودهم في مصر وبتقدير ان الاستعمار كان ظاهرة منتشرة في العالم انتشارا لا يبدو وقتها انه كان سيتقلص في مدى قصير . كما ان السبب الذي يسوقه الأستاذ حوراني لا يفسر ان كثيرا من العناصر السياسية ذات الذكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الانجليز منذ البداية وظلوا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات اخرى من السنين . وعلى العموم فقد وجد الاحتلال البريطاني القبط على هذا الموقف ، كما وجد انهم يشغلون من وظائف الدولة ـ باعتراف الكثيرين ـ مناصب كثيرة بغير ان يسبب ذلك سخطا وتذمرا شديدا بين المسلمين . وأدى هذا بالسياسة الانجليزية الى ان تعدل عن المنهج التقليدي وجذب الأقلية اليها ، الى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقا في المدى الأطول نسبيا . .

وتمثلت هذه السياسة ، في ان تعمل السلطة البريطانية ـ من خلال الحكومات المصرية التابعة لها ـ على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدريج ، وان تثير في العناصر الحاكمة من اتباعها المسلمين معايير « العدالة الانجليزية » التي أشار اليها كرومر ، والاحساس بالفوارق الدينية ، وحق « الأغلبية » في المناصب الرئيسية ، مع تقدير ان هذه السياسة ستلتصق تلقائيا بالحكومة المحلية المسلمة ، وبهذا يتخلص الانجليز من العنصر القبطي جزاء ما لم يبد من صداقة لهم ، ويعتمدون على جاليات وأقليات اخرى من الشاميين والبروتستانت وغيرهم . ومع الزمن تثور مشكلة « اضطهاد القبط » أو « استبعاد القبط » ، وتتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الاحساس الذاتي لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط اليهم . ثم تثور المشكلة فتتدخل لعلاجها لصالح القبط لتظهر بمظهر من يحميهم من المسلمين . وقد ذكر كرومر بعد حديثه عن عدم صداقة القبط بالانجليز في بداية الاحتلال ، انهم مع الوقت « بدأوا يفهمون انهم يجب أن يعتمدوا على قدراتهم الخاصة . . » ثم تحدث عن بطرس غالي كممثل بارز لهذا الاتجاه الجديد . والمعروف أن بطرس غالي كان من غلاة المتشيعين للانجليز بين الساسة المصريين ، فكان هو المثل الذي يقدم للقبط اشارة الى ان طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال .

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطرأ من شقاق بين القبط انفسهم ؛ بين اتجاه الكنيسة الذي كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمي الى تقليص نفوذ البطريرك لصالح المجالس الملية ، وذلك في نهايات القرن التاسع عشر . وكان مصدر الخلاف عوامل متشابكة عديدة منها ما يرمي الى ترشيد ادارة املاك البطريركية وتحضير

الجماعة ، ومنها ما يرمي الى اضعاف نواة التجمع القبطي الدينية ممثلة في سلطة البطريرك ، والنواة التي ترمز الى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الرامية الى تفتيت هذا التجمع الديني . وأيا كان المضمون الحقيقي لكل من الاتجاهين ، فقد كان أن يكون من اثارة بذر بذور الانقسام بين القبط . وكان بطرس غالي على رأس الاتجاه المناوىء للبطريرك ، وأدى الصراع الى نجاح هذا الاتجاه في أن يستصدر قرارا بنفي البطريرك وتجريده من سلطاته مدة زادت عن العام .

وبعد ان لاح في الأفق أن بذور «مسألة قبطية » تشكل ، عمل الانجليز ان يظهروا بمظهر المدافعين عن « الأقليات » في مصر ، وخاصة عندما نشبت ثورة ١٩١٩ ، ولكن باءت المحاولة بالفشل بفضل الموقف الوطني الصارم الذي اتخذته جموع القبط ، وبفضل مدى الاستنارة التي اتسمت بها حركة الشعب وقتها وقيادته في هذه المسألة .

ثانيهما : لم تكن مصر قط مقصورة الأثر على نفسها ، أو منغلقة في حدودها الأقليمية تأثرا وتأثيرا . وكان لمصر قبل الاحتلال وبعده نفوذ ديني ذو فاعلية ، وكانت مركزا للاشعاع الثقافي والديني ومهبطا للدارسين في الأزهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية ، ومن مسلمي الهند والأفغان وشمال افريقيا وغيرها . ولا شك أن أدرك الانجليز ان أية سياسة طائفية تتخذ ضد « مسلمي » مصر ، ستترك أصداءها في نفوس المسلمين من البلاد المختلفة ، وستكون عنصرا من عناصر العرقلة في وجه النفوذ البريطاني والسياسة البريطانية لدى الأمم الشرقية الأخرى ، التي تدين غالبية شعوبها بالاسلام والمعروف ان الانجليز لم يحتلوا مصر لذاتها فقط ولكن لموقعها الجغرافي أيضا ، ولمركزها المؤثر في شعوب الشرق القريبة منها . وفي تلك المرحلة كانت الجامعة الاسلامية الدينية لا تزال ذات تأثير وفاعلية في قلوب الكثير من هذه الشعوب. ومعاملة المسلمين فى أية بقعة يلق صداه فى سائرها. فما بال ان تكون هذه المعاملة في مصر خاصة الأزهر والثقافة الدينية الاسلامية .

وكان للانجليز ، في خواتيم القرن التاسع عشر وبعدها ، سياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الأوسط ، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمي الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس ، وهي سياسة لا يرجح أن تنجح اذا أشيع لدى مسلمي الهند ان الانجليز يبطشون بوصفاء دينهم في مصر ، مما يلقى لديهم ظلال الشك حول نوايا الانجليز منهم . ونجاح السياسة البريطانية التفرقة بين مسلمي الهند وهندوسها يرتبط بتقوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين ، وهذا لا يتحقق الا بتقوية الانتماء الديني لديهم باعتباره رابطة سياسية . وتقوية هذا الانتماء يعني بالضرورة ارهاف مشاعر مسلمي الهند تجاه المسلمين غير الهنود من رعايا الخلافة العثمانية

ومصر وغيرهما . ولهذا لا ينبغي ان تكون سياسة الانجليز تجاه مسلمي مصر مما قد ينفر مسلمي الهند منها .

ومن جهة ثانية ، كانت للانجليز سياستهم الهادفة لارث « الرجل العثماني المريض » وللسيطرة من بعده ـ أو أثناء حياته العليلة ـ على املاك الخلافة العثمانية وشعوبها التي تدين بالاسلام . والرباط الديني الاسلامي هو أساس قيام الخلافة العثمانية وأساس شرعيتها . لذلك كان الانجليز على حذر من اتخاذ أية سياسة في مصر تفهم على أساس العداء أو الاضطهاد للمسلمين حذر ان يزيد السخط ضدها في مناطق تريد السيطرة الأجلة عليها من الامبراطورية العثمانية .

ومن جهة ثالثة ، فقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية ، والارتباط بالخلافة العثمانية ، كانت لا تزال ذات أثر في مصر . وكانت بريطانية تعمل على اضعاف هذا الأثر ، اقتناصا لمصر وعزلا لها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاضعة لها . وكان اتخاذ أي سياسة تنطوي على نوع من العسف أو الإضطهاد لمسلمي مصر ، مما سيترتب عليه ردود فعل في ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الاسلامية داخل مصر ، وازدياد مشاعر الإستناد الى الدولة العثمانية . ولم يكن الإنجليز ليغامروا بتهديد كل هذه المصالح ولا كانوا يغامرون بالظهور أمام الرأي العام الإسلامي بسياسة ذات لون صليبي تحيي مشاعر العداء للصليبية القديمة ، لم يكونوا يغامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح ، وهو جذب القبط اليهم والاعتماد عليهم . والحاصل ان القبط كما لاحظ كرومر وغيره لم يقابلوا الاحتلال البريطاني بروح الصداقة .

ومن هنا يظهر الأساس لما لاحظه « ليدر » من أن السياسة البريطانية كانت تتجه أو تحاول أن تعمل على تأليف قلوب المسلمين في مصر . وهذه السياسة هي ذاتها التي حاول نابليون ـ فور دخوله الى مصر ـ ان يطبقها فيها . وهذا جوهر ما أسماه كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الأغلبية ، والحاصل ـ كما سبقت الاشارة ـ ان الانجليز اذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدامهم ، عملوا على ان يستخدموا بديلا عنهم مجموعات صغيرة من الشاميين المسيحيين غير ذوي الجذور الوطنية القوية في مصر أو في الشام ، والذين تمتزج فيهم المسيحية بالغربة الوطنية ، كما استخدموا بعض فئات المصريين من ذوي « الشمائل الغربية » ، من قبط تعلموا في مدارس التبشير أو مسلمين تعلموا في ذات المدارس أو في المدارس العلمانية الأجنبية . وبهذا استبدل الانجليز بالركائز الطائفية الدينية ، ركائز طبقية من فئات « الذوات » و« الأعيان » ، واتخذوا من هؤلاء متكأ لهم في مصر . ثم عملوا من هذا المتكأ على تقوية المشاعر الذاتية بين المسلمين والقبط ، تقوية من شأنها ان تؤدي الى التفرقة الطائفية ، وذلك من خلال حلفائهم من الجانبين المسلم والقبطي .

وقد كتب « ليدر » يقول ان المسلمين لم يستطيعوا ادراك خطورة هذه السياسة ، « كان من الصعب أن يتوقع من الشرقيين انه عندما يرى المسلمون فرصة في تولي جميع المناصب الرئيسية في البلد ، ان يفعلوا اي شيء لاقناع الحكام البريطانيين بان فكرتهم الدبلوماسية المفضلة لهذا الوضع هي سياسة خاطئة معيبة في الأساس »[١٠] . وذلك يمكن أن يعني بالمفاهيم الحديثة ، ان التنافس البيروقراطي ضيق الأفق قد حال دون ادراك خطورة السياسة البريطانية في هذا الشأن . كما ذكر « ليدر » كسبب ثان لعدم تنبه الرأي العام المسلم لخطورة هذه السياسة ، ان محمد علي كان يعتمد على القبط في تحصيل الضرائب ، وكان يعين منهم معاونين له في حكمه ذي الطابع الاستبدادي ، وان ادراك هذه الأمر يقدم سببا لما يمكن ان يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط في المناصب الرئيسية[١١] . ولا شك في صحة الملاحظتين اللتين سجلهما المؤلف . لكن ما يتعين ملاحظته ، ان السبب الأول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين ، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمزايا المناصب الكبيرة الى حد الترويج لفكرة « الكفاءة » الدينية واثارة الفرقة بين مسلمي مصر وقبطها . وان السبب الثاني تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الذين أعانوا حكم محمد علي الاستبدادي وحكومات من سبقوه ضد الجماهير .

ثانيا :

الجانب الثاني من السياسة البريطانية تجاه الأقليات في مصر ، يرتبط بمسألة الامتيازات الأجنبية وموقف الانجليز منها . والحاصل انه عندما احتل الانجليز مصر ، كانوا يسعون للسيطرة الكاملة عليها . ولكن وجود الامتيازات الأجنبية شكل عقبة قوية في وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر ، وفي وجه أي اجراءات تتخذها السلطة البريطانية لاعادة بناء جهاز الدولة المصري على النحو الملائم لسيطرتهم ولمصالحهم ، وبعبارة كرومر « وجدوا انفسهم (الانجليز) محصورين في كل اتجاه بتلك الامتيازات التي كانوا هم مع غيرهم من الأمم الأجنبية يتمتعون بها »[١٢] . ووقفت الامتيازات الأجنبية حجر عثرة في وجه أي تنظيم اراد الانجليز وضعه في نظم الضرائب أو الادارة أو القضاء ، وفي مجال التشريع بصفة خاصة . وحاول الانجليز ان ينقصوا من هذه الامتيازات ، ولكنهم لم يتمكنوا خلال السنوات العشر الأولى من الاحتلال ، أن ينجزوا أكثر من اصلاحين اثنين محدودي الأهمية ، الأول يتعلق بالحق في اصدار تشريعات عامة في بعض المسائل الجنائية بشرط موافقة قضاة المحكمة المختلطة (بدلا من استلزام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات) ، والثاني يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم الدمغة والرخص على الأجانب . ويذكر كرومر ان كلا من خصوم بريطانيا وأصدقائها وقفوا ضد الغاء الامتيازات او تعديلها . وكان كرومر يرى ان ما تفتقده التنظيمات في مصر ـ تحت حكم الاحتلال ـ هو

وجود جهاز تشريعي قادر على اصدار القوانين الواجبة التطبيق على كافة سكان البلاد ، وان الامتيازات الأجنبية تقف ضد ايجاد هذا الجهاز ، كما كان يرى أن نظاماً للتشريع يقوم على « الدبلوماسية » أي على استلزام موافقة الدول الأجنبية (صاحبة الامتيازات) على كل تشريع ، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعي الى طريق مسدود(١٣) . ولهذا لم تستطع بريطانيا أن تفرض هيمنتها الكاملة على مصر ـ أهليين وأجانب ـ مع قيام هذه الامتيازات .

فلما جاء عام ١٩٠٤ وقع الانجليز مع الفرنسيين « الاتفاق الودي » الذي اعترفت فيه فرنسا باطلاق يد بريطانيا في مصر ، نظير اعتراف بريطانيا باطلاق يد فرنسا في مراكش . كما صدرت تصريحات من حكومات ألمانيا وايطاليا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا في مصر . وبهذا الوضع الدولي الجديد الذي اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا في مصر ، بدأ الانجليز يطرحون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة الكاملة على مصر وعلى أجهزة الدولة بها ، مع الحرص بقدر الامكان على عدم المساس بجوهر المصالح الأجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها .

وتمثلت السياسة البريطانية في هذه المرحلة الجديدة في السعي لتحويل وجهة الرعايا الأجانب المقيمين في مصر ، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التي ينتمون الى جنسياتها ، الى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطاني وحدها . وقد أشار كرومر في تقريريه السنويين اللذين أصدرهما عن سنتي ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ الى ما يراه ملائما من نظم جديدة يمكن ان تستبدل بنظام الامتيازات ، والى ما يراه من تكوين جهاز تشريعي في مصر يصدر قوانينا تطبق على المصريين والأجانب على السواء . (وكانت تقارير كرومر السنوية قبل ١٩٠٤ خالية من الاشارة لتعديل نظام الامتيازات) . واقترح كرومر تكوين الجهاز التشريعي في مصر « بانتخاب هيئة مختلطة أجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها ويختار أصحاب المصالح الأجانب البعض الآخر ، ويتراوح عدد الجميع ما بين ٢٥ ، ٣٠ عضوا على الا يكون لدول أجنبية سوى عدد معين » وان يكون لبريطانيا في هذه الهيئة من يمثلها من الموظفين الانجليز في مصر ، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التي تسري على الأجانب ، واقترح الا تكون قراراتها نافذة الا بتصديق الحكومتين المصرية والانجليزية(١٤) . وذلك اخضاعا لهذه الهيئة وللمصالح الأجنبية التي تتمثل فيها للسيطرة الانجليزية وحدها . وكان أهم ما جاء في تقرير ١٩٠٥ هو الابقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين ، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الأطراف في المحاكم المختلطة . بالطريقة السابق الاشارة اليها ، واقترح ان يكون تمثيل الأجانب في هذا المجلس حسب « المصالح المحلية » لا حسب الرعوية الوطنية للأجنبي ، مع تحديد حدّ أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع الغاء المحاكم القنصلية(١٥)

ومن الواضح ان تمثيل الأجانب حسب المصالح المحلية في مصر ، وسيلة من وسائل ربط الأجنبي المقيم في مصر بمصالحه فيها مرتبطا بالولاء لهذه المصالح ، لا بصفته الرعوية ولا بتبعيته الوطنية للدولة التي انحدر منها . وهذا مما يمكن الانجليز في مصر من ربط هؤلاء الأجانب بهم في مصر . وفي تقرير ١٩٠٦ ، زاد كرومر اقتراحاته تحديدا ، واشترط في صاحب الصوت الانتخابي من الأجانب أن يكون مضى على سكناه في مصر ثلاث سنين على الأقل ، وألا يقل ما يدفعه من ضرائب أطيان وعوائد أملاك عن مبلغ معين[١٦] . وذلك إحكاما لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الأجانب في مصر من دولهم الأم الى بريطانيا .

والمهم في هذا المجال ان كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعي أو الدستوري ، انما يربطه بفكرة سياسية ، أساسها العمل على صهر الرعايا الأجانب القاطنين في مصر في مجموعة سكانية منعزلة على نحو ما عن دولهم الأم وأوطانهم الأصلية ؛ ومرتبطة في مصر بسلطة الاحتلال البريطاني . واذ كان نظام الامتيازات من شأنه ان يديم الرباط بين الأجنبي المقيم في مصر وبين الدولة التي انحدر منها ، باعتبار ما يكفله انتماؤه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولمصالحه في مصر مهما طال انفصاله عن دولته ، فلا شك ان الغاء الامتيازات سيفصل أو يضعف مع الزمن ارتباط الأجنبي ببلده الأصلي، وهنا قدر كرومر ان تكون السلطة البريطانية في مصر هي وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولائهم ، عن طريق المجلس التشريعي الذي اقترح قيامه ، وعن طريق سيطرة هـذه السلطة على مقاليد الحكم في مصر وعلى هذا المجلس بالذات . ويذكر كرومر في تقرير ١٩٠٥ انه بالنسبة للأوروبيين الذين جعلوا مصر موطنا لهم ، فانه راغب في حمايتهم من أية اجراءات تعسفية من جانب الحكومة ، مما كانت الامتيازات تحميهم منها ، وانه ليس اقل منهم أوروبية في الحرص على كفالة هذه الحماية ، ويقول « ان الوضع الممتاز يضمنه لهم ان يعدوا هم قوانينهم الخاصة ، بدل ان يعتمدوا في ذلك على تقلبات السياسات الأوروبية ، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين في خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم . . » . ويشير الى ان المسئولين في هذه العواصم المختلفة ، مهما كانت نواياهم حميدة ، فهم لا شك يجهلون المتطلبات المحلية لرعاياهم في مصر ، ثم يشير الى أفضلية اتخاذ القرارات في « أرض المشكلة »[١٧] .

والمهم أيضا، ان هذه السياسة التي رسمتها بريطانيا بقلم عميدها في مصر ، كان لا بد لها من فكرة نظرية أو « فكرة قومية » أو نوع من « جامعة سياسية ما » ملائمة لها تستند اليها ، أو تمثل التعبير الاستراتيجي عنها واطار عملها في المدى الطويل ، وكانت هذه الفكرة هي النظرة الى مصر « كجماعة دولية »، تتكون من مجموعات عديدة من السكان المسلمين والمسيحيين والأوروبيين والأسيويين والبدو . . . الخ . وهذه هي الفكرة التي عبر عنها كرومر نفسه في الفصل الأخير من كتابه ؛ « مصر الحديثة » عندما تحدث عن مستقبل مصر كما

يراه[١٨] . وصور فيه مصر على انها ليست وحدة سياسية واحدة ، وانما تتكون من جماعات منفصلة عن بعضها ، تتمثل في المسلمين والمسيحيين والأوروبيين والآسيويين والافريقيين . وقال ان الحكم الذاتي لمصر لا يتصور ان يكون عمليا أو قابلا للتحقيق بغير اضرار بمصالح اي من هذه المجموعات ، الا اذا قامَ على أساس انصهار القاطنين في مصر كلهم في كيان حكومي واحد . واسمى مصر « مصر الدولية » ، وقال ان هذا الأمر قد يستغرق سنين أو أجيالا ، وانه ما لم يحدث فان أية فكرة عن الحكم الذاتي يجب استبعادها . وبهذا فانه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين ، ان يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الأوروبيين . ويظهر من ذلك ان كرومر كان يروق له ان يصور مصر على أنها ليست أمة أو جماعة سياسية متميزة ، وانما هي عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض . وهو في تعداده لهذه الجماعات تفادى ذكر « المصريين » . وهو عندما يطمس هذا الوجود المصري انما يريد أن يطمس لدى المصريين الوجود الأجنبي في مصر . ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لواحد منها وجه أصالة على غيره ، وليس لبعضها رابط وطني يجمعها .

فكان لا بد من تفتيت الجماعة الوطنية المصرية الى جماعات صغيرة لا يربطها رباط وطني واحد . وبهذا التفتيت تبدو الكتلة السكانية الأوروبية كجماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية ، وتستقر بها على وضع منطقي ومريح في اطار الهيمنة البريطانية ، وكان انشاء مجلس تشريعي يمثل فيه الأجانب ، كان هذا ركنا من أركان هذا الفهم للجماعات المصرية . وبقول كرومر للأوروبيين من ساكني مصر دفاعا عن اقتراحه ، ان انشاء مجلس تشريعي أجنبي محلي في مصر بدلا من نظام الامتيازات ، يرسي حجر الأساس للقومية المصرية بأحسن معانيها ، وبالمعنى العملي الوحيد لهذا التعبير الغامض »[١٩] .

وكان لا بد لكرومر - اتساقا مع فكرته عن مصر كجماعة دولية - ان يعمل جهده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطني والقومي ، وان يعمل على صبغها بالصبغة الاسلامية باعتبارها حركة الجماعة الاسلامية ، وليس من المصادفة انه في ذات التقرير السنوي الذي تحدث فيه عن اقتراحه انشاء المجلس التشريعي الأجنبي (تقرير ١٩٠٦) تكلم كثيرا محاولا اثبات أن الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست الا حركة للجامعة الاسلامية « اذ قلنا ان الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست الا حركة الى الجامعة الاسلامية ، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه ، ولكن لا ريب في كون هذه الحركة مصبوغة صبغا شديدا بصبغة الجامعة الاسلامية . . » . ولكنه في هذا التقرير الرسمي لم يستطع ان يتجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلا كاملا ، فأبدى تحفظات على هذه الفكرة ، مع تأكيد ان الدين أعظم قوة محركة في الشرق وان الشرقيين لا تخلو لهم حكومة كالحكومة الثيوقراطية . ومع تأكيد ان الجامعة الاسلامية هي « عنصر من عناصر الحالة المصرية » . وان المقصود

بالجامعة الاسلامية « بوجه الاجمال اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها . فاذا نظر اليها من هذا الوجه وجب على كل الأمم الأوروبية التي لها مصالح سياسية في الشرق ان تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة . . . » . كما ان الجامعة الاسلامية تعني الخضوع للسلطان العثماني وترويج مقاصده ، وانها « تستلزم بالضرورة الأحقاد الجنسية والدينية الا فيما ندر . . » . ثم يعود كرومر ويعترف بوجود حركة وطنية ولكن ممتزجة بالحركة الاسلامية « بحيث لا يسهل على الانسان ان يقول اين تبتدىء احداهما وتنتهي الأخرى » . ثم يهاجم الحزب الوطني ونشاطه ويقول « رب قائل يقول الا رجاء اذا للجامعة الوطنية المصرية ، فأجيبه ان لا رجاء لها على الصورة التي يتصورها الحزب الوطني » . ثم يعود الى اقتراحه النظري وهو « ان تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين في القطر المصري بغض النظر عن نحلهم ومللهم وأصلهم وفصلهم ، ان هذه الجنسية هي الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الانشاء . . » ثم يتكلم عن انه لم يبق الا عائق واحد في هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التي يتحتم معها « انقسام المصريين والأجانب القاطنين في مصر قسمين منفصلين كأنهما جيشان متضادان ، ورد على ذلك ان طوائف الأوروبيين النازلين في بر مصر لا تتحد مصالحها معا » . ثم يقدم اقتراحه انشاء مجلس شورى محلي يدخله الأجانب وان « هذا المجلس خير واسطة تؤول الى اشتراك الطوائف المختلطة التي تسكن وادي النيل . . وأول خطوة تؤدي الى انشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقية[٢٠] » .

والحاصل انه رغم الاثارة الطائفية التي حدثت من سنة ١٩٠٨ ـ ١٩١١ ، وانعقاد كلا المؤتمرين القبطي والاسلامي ، رغم ذلك فان كلا من المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفي في المجالس النيابية رفضا صريحا . ولكن رغم هذا الرفض أيضا ، فقد انشئت الجمعية التشريعية « بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٣ » ، كجهاز استشاري للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين وهما الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين . وانتهزت فرصة انشاء هذه الهيئة الجديدة ليقرر القانون بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفي ، فكانت أول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة في مصر الحديثة يتقرر في تكوينها رسميا هذا المبدأ . وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطاني الذي خلف الدون جورست في مصر . وكان الحرص عند وضع نظامها على تقرير مبدأ التمثيل الطائفي ـ رغم الرفض الصريح له من الرأي العام القبطي والاسلامي ، كان ذلك كاشفا عمن هو صاحب الاهتمام الأساسي بتقريره .

والملاحظ ان تقرير مبدأ التمثيل الطائفي ، لم يكن مقصودا به فقط تأكيد التفرقة بين القبط والمسلمين وغيرهم ، ولكنه كان أيضا تقريرا لازما لتبرير ايجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معا ، باعتبار ان التعيين هو الأسلوب الذي

يكفل تمثيل الجماعات السياسية أو السكانية التي لايفضي طريق الانتخاب الى تمثيلها . واصطناع الخلافات الطائفية أمر لازم لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادي وتبرير وجوده ، اذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية متعادية أو غير متجانسة ويبرر وجوده لدى كل منها بوصف انه الحارس لها الكفيل بسلامتها من جور الجماعات الأخرى . والقول بالتمثيل الطائفي يؤدي الى القول بأن نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح كافة المجموعات . ومن ثم يتعين أن يعطي الحاكم سلطة التعيين في المجالس النيابية منعا من طغيان أية مجموعة على الأخرى . وبهذا الستار تتأكد التفرقة الطائفية من جهة ، ويتأكد احساس كل نائب بانتمائه الى جماعة محددة متميزة الا الى الجامعة الوطنية العامة ، وبهذا أيضا تتأكد سلطة الحكومة على هذه المجالس . ومن جهة ثانية ، فيظهر ان كان المقصود في تقرير مبدأ التمثيل الطائفي في الجمعية التشريعية ، ان يكون مقدمة لتكوين المجلس الذي اقترحه كرومر من الأجانب القاطنين في مصر ، وان يكون تمهيدا يسوغ تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلا عندما تلغى الامتيازات .

وقد تم اعداد قانون انشاء الجمعية التشريعية خفية من الرأي العام الذي كان يطالب بانشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثيلي شامل واختصاص تشريعي مطلق ، « ولم ينشر قبل وضعه في الصحف لكي تدرسه وتبدي ملاحظاتها عليه ، ولم يعرض على الأمة كذلك لتبدي رأيها فيه . . وظهر القانون فجأة وبعد توقيع الخديو عليه[٢١] . . وكتبت الجازيت تقول ان الرأي العام بقي جاهلا بالأمر حتى اللحظة الأخيرة ، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذي سيحكم به ، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره ، كما أن كلا من الخديو واللورد كتشنر كانا بعيدين عن مصر عندما صدر . . . »[٢٢] .

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على ان « تؤلف من أعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار ، وأعضاء منتخبين يبلغون ٦٦ عضوا . وأعضاء معينين بأشخاصهم يبلغون ١٧ عضوا منهم الرئيس وأحد الوكيلين » يعينون على نحو يكفل النيابة عن الأقليات والمصالح التي لم تنل نصيبا من الانتخابات . . » ونصت المادة الثالثة على ان الأعضاء المعينين وهم ١٥ عضوا (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتي : أربعة من القبط ، وثلاثة من عرب البدو ، وتاجران وطبيبان ومهندس واحد ، واثنان من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية[٢٣] وهكذا لم تشأ السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود أقلية واحدة في مصر وهي القبط ، بل أضافت اليها أقلية اخرى هم عرب البدو . وقد عين بالجمعية من القبط قليني فهمي باشا ومرقص سميكة بك وسينوت حنا بك وكامل صدقي بك[٢٤] . والملاحظ ان باقي المعينين لم يكن فيهم قبطي واحد ، رغم ان صفاتهم في التعيين لا توجب ان يكونوا مسلمين ، كالأطباء والمعلمين وغيرهم .

ومن أهم ما يعبر صراحة عن مغزى السياسة البريطانية في هذا الشأن ، ان كرومر كتب الى كيتشنر في تاريخ مقارب لتكوين الجمعية التشريعية يقول له « بالنسبة لأي تمثيل حقيقي للشعب المصري ، تمثيل يمكن الى درجة ما ان يحل محـل الحكم الشخصي ، فانه من المحتمل ان يكون اكثر الأشياء حكمة في هذه الفترة ، هو ان تترك هذه المسألة كلها . . . ان التمثيل الوطني في مصر ـ بالمعنى الذي يستعمل فيه هذا التعبير عامة ـ هو محض سخافة ، وذلك يرجع الى سبب جد طبيعي وكاف ، وهو ان المصريين ليسوا أمة ، وانه بقدر ما يستطيع المرء الآن أن يتنبأ ، فلا يبدو أنهم سيكونون أمة في أية ظروف خلال مدى حياة أي شخص يعيش الآن . وانما هم تراكم عشوائي من عدد من العناصر المتنوعة والمولدة »[٢٥] .

والحاصل أيضا انه مع بداية الحرب العالمية ١٩١٤ ، اعلنت بريطانيا الحماية على مصر ، وفقدت مصر بهذا الاجراء استقلالها الاسمي . وعمل الانجليز خلال سني الحرب على اعداد المشروعات لتعديل التنظيمات المصرية بأسرها بما يكفل لهم حكما سافرا مباشرا كاملا فيها . وكان من أهم بنود البحث، دراسة الامتيازات الأجنبية واقتراح الحلول لتعديلها طبقا للخطة التي رسمها كرومر من قبل . وشكلت سنة ١٩١٧ لجنة لدراسة نظام الامتيازات، كان من أبرز عناصرها سير وليم برونايت المستشار القضائي والذي تولى بعد هذا منصب المستشار المالي خلفا للورد سيسل (ادوارد سيسل) . وأعدت اللجنة كثيرا من المشروعات والتقنينات الجديدة والنظم التي تنسجم مع نظام الحماية . وأعد برونايت مشروعا أسمى بمشروع الاصلاح الدستوري ، مؤداه ان تبقى الجمعية التشريعية بسلطاتها الاستشارية ، وان يتكون الى جانبها مجلس يضم الوزراء المصريين والمستشارين الانجليز وممثلي الجاليات الأجنبية والعناصر القاطنة في وادي النيل . وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة بعد التصديق عليها من الحكومة وبعد موافقة وزير الخارجية البريطانية . يذكر اللورد لويد تعليقا على هذا المشروع ، انه كان محاولة لوضع مقترحات كرومر في التطبيق ، كما يذكر انه اذا كان مشروع كرومر سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعداء من جميع الاتجاهات ، فانه عندما اعيد ذات المشروع في صورة مشروع برونايت سنة ١٩١٨ ، لم يحظ بأي تأييد على الإطلاق من أي من الاتجاهات الموجودة . ويذكر الاستاذ الرافعي «ان هذا المشروع الذي ظهر للرأي العام في نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الأسباب الهامة التي عجلت بالثورة » .

وبهذا يظهر مدى ما كان من خطة السياسة البريطانية على ان تبنى اجهزة الدولة في مصر ومؤسسات الحكم فيها على اساس من التجزئة والانقسام بما يمكن من السيطرة عليها ، وبما يسمح بذوبان وجودها والوجود الأجنبي برمته في خضم الفوارق بين الجماعات المختلفة . وكان لهذه السياسة التي أصرت عليها كافة المقترحات الانجليزية بالنسبة لانشاء

المجالس التشريعية في مصر . كان لها فائدتان . أولاهما تعديل الامتيازات الأجنبية لمصلحة السيطرة البريطانية المنفردة على مصر ، وتوطين الأجانب القاطنين فيها وتحويلهم من جاليات أجنبية الى « أقلية مصرية » أو مجموعة من المجموعات السكانية في مصر ، تشكل احدى دعائم السياسة البريطانية فيها . وثانيتهما تحويل الجامعة الوطنية المصرية الى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط ، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر ، وان تبنى مؤسسات الدولة على أساس هذا التعدد والانقسام الشعبي ، ولتتحول الجامعة الوطنية الى « جامعة دولية » حسب تعبير كرومر ، وتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهير اشلاء مفككة .

ثالثا :

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية في هذا الشأن ، يتعلق بسعي بريطانيا لتبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الأقليات فيها ، سواء تمثلت هذه الأقليات في القبط أو القاطنين الأوروبيين . وكانت تحرص على الاستناد الى هذا المبرر أمام الرأي العام الأوروبي لصياغة وضع مصر الدولي على أساسه ، كما كانت تتخذه ذريعة للتدخل المستمر في شئون مصر الداخلية . واذا كانت مصر لا تعرف فروقا قومية ولا لغوية بين أهلها ، فلم يكن أمام بريطانيا الا الفروق الدينية تحاول الارتكاز عليها ، والتحيز الديني من شأنه ان استخدم ان يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تصم المصريين بالتخلف الحضاري ، وتمد بريطانيا بمبررات لا تنتكس في الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والقومية التي قامت عليها الجماعات في أوروبا . بهذا عمل الانجليز على النظر الى الأوروبيين من قاطني مصر بوصف انهم مسيحيون ، وباعتبار ان الغالبية من أهل مصر المسلمين تتصف بالتعصب الديني ضدهم . واذا كان المسلك « المصري » لغالبية القبط ازاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤيد حجتها منذ بداية الاحتلال ، فقد عملت على استخلاص حجة التعصب الاسلامي ضد مسيحيي أوروبا في مصر ، على ان تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط والمسلمين .

وليس يغيب عن البال ، انه في أوج اشتعال الثورة العرابية ، وقعت مذبحة الاسكندرية في « يونية سنة ١٨٨٢ » ، قبل احتلال الانجليز مصر بأسابيع معدودة . وبدأت المذبحة بشجار بين أحد المالطيين من رعايا الانجليز وبين مكاري من الأهلين حول أجرة ركوب الحمار ، وأسفرت عن قتل ٧٥ من الأوروبيين و١٦٣ من الأهلين[٢٦] . واستغل الانجليز الحادث في حملة مركزة على التعصب المصري ضد الأجانب وضد المسيحيين ، وقدر له ان يصبح التمهيد للتدخل البريطاني المسلح في مصر واحتلالها . وبقيت ذكرى الحادث سلاحا يرفعه الانجليز في وجه المفاوض المصري اذا طالبهم بالجلاء ، مدللين به على ما يمكن ان يحيق بالأجانب من أخطار اذا ترك امر حمايتهم للحكومة المصرية . وكان هذا عين ما

أكده كيرزون وزير الخارجية البريطاني في مفاوضته مع عدلي يكن سنة ١٩٢١ ، عندما ذكره بحوادث ١٨٨٢ وحادثة دنشواي[٢٧] . ولم تكف تقارير كرومر والدعاية الانجليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب الديني وكراهة الأجانب ، واستغلت في ذلك حادث دنشواي وغيره من الحوادث الفردية .

ويمكن لقارىء التاريخ ان يلحظ ، ان حادث دنشواي كان علامة هامة من علامات الطريق ، في توجه السياسة البريطانية الى اثارة مسألة التفرقة الطائفية في مصر ، والطعن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين عامة . لقد وقع حادث دنشواي في يونية ١٩٠٦ كما هو معلوم . وأثير الموضوع بمجلس العموم البريطاني بعدها بأيام قليلة ؛ فلم يجد كل من ادوارد جراي وزير خارجية بريطانيا واللورد كرومر ، لم يجدا دفاعا يدفعان به بشاعة المسلك البريطاني تجاه المصريين ، الا الزعم بأن الحادث هو أثر من آثار التعصب الديني لمسلمي مصر ضد المسيحيين الأوروبيين. وقصدت السياسة البريطانية من اثارة هذه « التهمة » الى صرف الأنظار عن مسلك الاحتلال البريطاني في دنشواي الى النعي على المصريين بما تثيره فكرة « التعصب » من معاني العدوان والتخلف معا ، والى استثارة الرأي العام الأوروبي ضد المصريين ، بتصوير ان الحركة المصرية لا تخص الاحتلال البريطاني بالمقاومة ، ولكنها تعادي المصالح الأوروبية عامة .

يذكر الأستاذ ميخائيل شاروبيم ، بعد ان حكى قصة دنشواي بتفصيل شديد وجاءت بعد ذلك صحف الانجليز ملأى بآيات الطعن والتهديد ، وكلها يقول ان التعصب الديني ضد الاحتلال واصحابه قد بدأ بسائر معانيه ، وكلها اليد التي تحرك هذا الشر الجسيم قادرة قوية ، اذا تركت وشأنها لا تلبث ان تقلب كل نظام احدثه الانجليز في مدى الأربعة وعشرين سنة رأسا على عقب . وقام صاحب سياستهم في دار ندوتهم يقول ان ذلك التعصب أصبح عاما شره مستطيرا ، فلا بد من ايقافه عند حده ، ولا بد من مراقبة اصحاب الصحف الداعية الى الجامعة الاسلامية ، العاملة على اعلاء منار الاسلام بكل وسائل التخريب والدمار . ثم برز الأمر الى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق ، بأن تكونا على أهبة السفر الى مصر ، قالوا لأن الطبقة المتعلمة من المصريين تميل ميلا أكيدا الى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التابعية الصميمة ، أو أن تكون للمصريين أنفسهم لا لغيرهم »[٢٨] .

وكتب الشيخ علي يوسف في المؤيد ، ان اتهام المصريين بالتعصب الديني في دنشواي هو خطأ مقصود بذاته لتخفيف شناعة ما فعله الاحتلال لدى الرأي العام « ان اللورد كرومر وجد من هذا المضيق الخطر فرجا له ولوزير الخارجية في جلسة ثالثة ، فاتهم الأمة المصرية كلها بالتعصب الديني على الأوروبيين . . . » . وذكر ان أدوارد جراي لم يجد ما يسكن به

ثائرة المعارضين له على حادث دنشواي ، الا ان يتهم المصريين بالتعصب الذي يخشى شره على شمال افريقيا كلها ، وان كرومر لم يكتف بهذه التهمة ، ولكنه نعى على المصريين انهم مصابون بعقم أبدي مرجعه الى « الجمود الديني الذي يقف بأهله الى ما قبل ألف سنة للوراء » . وان الانجليز لجأوا الى هذه التهمة كجزء من تحول سياستهم المعلنة بالنسبة لمصر بعد وفاقهم ١٩٠٤ مع الفرنسيين .اذ استبدل كرومر في تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلالا دائما ، ويدعم نفوذ الخديو (تقرير كرومر ١٨٩١ - ١٨٩٢) الى الطعن في سلطته الشخصية (تقريره ١٩٠٥ - ١٩٠٦) ، كما استبدل بفكرة ان مصر وطن للمصريين خاصة ، فكرة انها مشاع بين جميع العناصر فيهـا مع بقاء الامتيازات الأجنبية لنزلائها[٢٩] . وكتب مرة يدرأ تهمة التعصب بقوله ان التعصب المعروف عند الغربيين عن أهل الشرق ، هو اثاث روح العداء من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على العدوان . وانه اذا قيل ان حادث دنشواي هو مظهر لهذا التعصب ، بأن « في البلاد من قديم الزمان اديان مختلفة يتجاور أهلوها في المنازل ويتشاركون في المرافق ويتنافسون في الأعمال ،فلم تكن بين المسلمين والأقباط تلك الروح الشريرة . . » . ونفى التعصب عن المصريين بحجج لا تخلو من طرافة ، وبما يعني ان التعصب او العصبية ليست شرا كلها ، انما هي روح التماسك ضد الانحلال القومي ، وهذه العصبية التي تفتقد مصر خيرها المعتدل ، لا وجه لاثارة التهمة عن قيامها بشرها المتطرف . وقد وفد على مصر أيام محمد علي طوائف من المسيحيين الغربيين والشرقيين من أرمن وأروام وسوريين وفرنسيين وايطاليين وانجليز وامريكيين ، ومن بروتستانت وكاثوليك وارثوذكس ، ومن عمال وتجار وصناع وهمل ومتشردين ، فكان منهم الموظفون ، وكان منهم رئيس وزراء هونوبار المسيحي الأرمني الذي كان يرأس احتفال موكب المحمل الشريف « هل يوجد في أمة غير الأمة المصرية المسلمة مثل هذا التساهل ، فيرأس احتفالا دينيا مسيحيا مسلم أو غير مسيحي » ، « هل الأمة التي تربي أبناءها على أيدي الأساتذة من غير دينها . . . . تعد متعصبة » ، وتساءل كيف يعد المصريون متعصبون ، والأروام يبيعون الخمور ويربون الخنازير والبنوك تتعامل بالربا الحـرام في الاسلام ، «أيها المدعون ، راقبوا الله في أمة رزئت بالاهمال في شئونها حتى انحلت عرى الجامعة بين أفرادها ، وذهبت منها ريح العصبية في كل شيء . والعصبة قوام الطوائف وقوام الجماعات وقوام الأمم . فحرام عليكم مع هذا الانحلال ان تتهموها بالتعصب في أشد حالاته . ايها الزاعمون راقبوا الذمة في أمة منيت بالاحتلال الأجنبي القوي ، وهو يريد أن ينتهز الفرص ليحدث فيها الحدث الأكبر فيقضي على بقية استقلالها »[٣٠] .

وذكر مصطفى كامل ان حادثة دنشواي بددت ادعاء كرومر الذي لم يمل من تكراره اعواما طويلة ، من أن أمراء مصر وكبراءها هم وحدهم من يقاوم الاحتلال لأنه سلبهم سلطانهم ، وان الفلاحين من جمهرة المصريين يحبون الاحتلال حبا جما ، فجاءت دنشواي

تكشف صداما عنيفا بين الفلاحين والاحتلال ، وهذا ما ألجأ الانجليز الى العدول عن دعواهم السابقة الى دعوى التعصب . وذكر ان التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود في مصر مطلقا ، وهو تهمة مفتراة . لأن الاسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النبي عليه الصلاة والسلام من مسيحية ، ولأن « المصريين هم أكثر المسلمين تسامحا من غيرهم ، فان المسلمين عاشوا قرونا طوالا مع اخوانهم المسيحيين من الأقباط . . . » . وذكر ان انعطاف المصريين نحو الشعوب الاسلامية الأخرى طبيعي ، وانهم يتمنون ان يروا تركيا دولة قوية راقية « ولكن لا توجد هناك أمور سياسية لها ارتباط بآمالنا أو آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا ، لأننا نعرف حق المعرفة ان وجود مثل تلك الأمور قد يجمع كلمة أوروبا ضدنا . . »[٣١] .

ورد مصطفى كامل علي تهمة « التعصب » بأنها أثيرت في صدد حادث دنشواي ، وطالب مثيري الاتهام بأن يقدموا البرهان على صحة دعواهم « هل قامت مظاهرة واحدة ضد المسيحيين » ؟ وقال « ان كل ما قدمه جناب اللورد (كرومر) من البرهان لانجلترا هو كتاب بدون امضاء قيل ان كاتبه مسلم . . . »[٣٢] .

على ان الانجليز بعد حادث دنشواي خاصة ، استمروا مصرين على زعمهم ، وأفرد كرومر لهذا الأمر فصلا من تقريره السنوي عن « المالية والادارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٦ »[٣٣] . فقال ان ما يسمى بالجامعة الوطنية المصرية « لا يزال الى يومنا هذا من قبيل الناميات من الخارج لا من الناميات من الداخل (في اصطلاح علماء النبات) لأنها نتجت عن مخالطة مصر لأوروبا . على انه كان لا بد لدعم هذا الزعم من تقديم البرهان عليه من واقع حياة المصريين . يذكر ميخائيل شاروبيم في تعليقه على سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات » وقد بدل من سياسته مرارا مع المصريين ، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف الحكومة وخططها ، فكان من وراء عمله هذا ان وقعت الفرقة بين المسلمين والنصارى ، وبلغت حدا ليس له مثيل في تاريخ الأمة قبل الاحتلال ، حتى اتخمت عقول الكافة بسموم البغضاء ، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم . . » . ثم تحدث عن جورست الذي حل محل كرومر بقوله « كانت طوالع سياسة غورست بعد ارتقائه منصة التفريق بين العنصرين الوطنيين . . . وقد تقمصت هذه الروح في الأجسام وتسربت الى أهل المناصب وأصحاب الخطط والقضاة والمأمورين وماجت سائر دواوين الحكومة بسماسرة هذا الشر المقيم . . واتصل هذا بالعامة والسوقة وسرى بينهم . . »[٣٤] . ويحكي شاروبيم في أحداث ١٩٠٨ انه لما أثير مطلب خفض عدد جيش الاحتلال في مصر « فما هي عشية أو ضحاها حتى جاءت صحف الانجليز تحمل كلاما من كلام وزير حربهم ، فاذا به في وسط دار ندوتهم يقول بعد كلام - وعندي - ان صاحب سياستنا لا يسلم بانقاص عدد جيش الاحتلال في ديار مصر ، بسبب الخطر

المستمكن في تلك الديار ، أي خطر اختلاف العناصر والأديان . . . » ثم تحدث في شيء من التفصيل عن مظاهر الشقاق بين المسلمين والأقباط الذي ثار في وضوح سنة ١٩٠٨ وقال « لا أخطىء اذا قلت ان هذه الضجة المزعجة من وراء أمرين ، الأول نشر كتاب اللورد كرومر المملوء بالطعن على الاسلام في هذه الآونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب أوروبا عامة ، ان المصريين لا يكونون شعبا يصح أن يؤخذ برأيه ، وانما هم خليط متباين متنابذ متفرق اخلاقا ودينا وطبعاً وعوائد. . وكلهم يتباين بالأديان ويتعادى بالمذاهب . والثاني تقاعس السير غورست وتحريكه للفتنة من وراء الستار كلما رقدت أو ذهبت أسبابها . فهذان السببان وبهما ثارت الاحقاد وقامت المنازعات بين العنصرين ، وحول وجوه كبار الأحزاب عن السياسة وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال واعمال أهل المناصب واصحاب الخطط من قومه ، الى المشادة في أمر الأديان والمحاجة في تفضيل دين على دين وعقيدة على أخرى وهم لا يفقهون . وقد ذهبوا مع الأغراض والحقود وماجوا بسماسرة البغي والباطل ، وخفي عنهم ما في عمل غورست من الأمر والسفسفة ، كما خفي على الأمير ورجال قصره والملتفين حول عرشه ، والله سبحانه الآمر من قبل ومن بعد »[٣٥] .

الانجليز وثورة ١٩١٩ :

والحاصل انه عندما اضطر الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ الى الاعتراف باستقلال مصر ، حرصوا على ان يعلقوا في هذا الاعتراف التحفظات الأربعة المشهورة التي تضمنها تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، وهي حماية المواصلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان ، وكان ثالث التحفظات « ـ حماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات » . هو أهم مبرر يصلح عمليا للتدخل في أخص خصائص السياسية المصرية الداخلية ، وَلَوَصَمَ مصر أمام الجماعة الدولية بالتهمتين التقليديتين وهما التعصب الديني وكراهة الأجانب . واثناء مفاوضات عدلي كيرزون سنة ١٩٢١ قدم الانجليز مشروع معاهدة ، جاء الفصل العاشر منها بعنوان « حماية الأقليات » . ونصت المادة ٢٤ منه « تتعهد مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لأرواحهم وحريتهم من غير تمييز بينهم بسبب مولد أو جنسية أو لغة أو جنس أو دين . ويكون لجميع سكان مصر الحق في ان يؤدوا بحرية تامة في السر والعلن شعائر ملة أو دين أو عقيدة ما دامت هذه الشعائر لا تنافي النظام العام والآداب العامة » . وجاء في المادة ٢٥ ، « جميع أهالي مصر متساوين أمام القانون . ولكل منهم ان يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو الدين . اختلاف الأديان والعقائد والمذاهب لا يؤثر على أي شخص من أهالي مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسة كالدخول في الخدمات والوظائف العامة والحصول على ألقاب الشرف ومزاولة المهن والصناعات . . » ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الأقليات بقولها

« أهالي مصر التابعون للأقليات الجنسية أو الدينية أو اللغوية لهم الحق في القانون وفي الواقع في نفس المعاملة والضمانات التي يتمتع بها غيرهم من الأهالي . ولهم على الخصوص كما لغيرهم الحق في ان ينشئوا أو يديروا أو يراقبوا على نفقتهم معاهد خيرية أو دينية أو اجتماعية ومدارس أو غيرها من دور التربية ، كما ان لهم الحق في ان يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وان يؤدوا فيها شعائر دينهم من غير قيد »(٣٥) .

واذ يبدو جليا شذوذ ان تتضمن معاهدة بين دولتين أحكاما تتعلق بالنظام الداخلي لأي منهما . فقد كان هذا الشذوذ هو عين ما عملت السياسة البريطانية على ارسائه دعما لسلطانها في مصر . والنصوص السابقة جلية فيما قصد منها من إثارة الانطباع بما تتهم به مصر من تعصب ديني وكراهة للأجانب ، وهي جلية في تأكيد ان بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية ، ولكنها حامية « الأقليات » المصرية من تعصب الأغلبية ضدهم . وأهم ما تتضمنه هذه النصوص أيضاً أنها تضع الأجانب والأقليات في سلة واحدة تمسك بها بريطانيا ، وانها تحاول ان تمكن لنشاط البعثات التبشيرية ان يستمر وينمو بانشاء المعاهد والمدارس وغيرها في ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف الانجليز على تنفيذها ، وانها تحاول أيضاً أن توجد الملاءمات القانونية الدولية والداخلية لتوليد أقليات عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال الجاليات الأجنبية ومع احياء اللغات المختلفة وتدريسها في المعاهد .

والملاحظ ايضا أن التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذي يضمن للأقليات الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التي لغيرهم « في القانون وفي الواقع » هو بلفظه التحفظ الذي ورد بمشروع دستور ١٩٢٣ ، وعارضه عبد العزيز فهمي في لجنة الدستور منبها الى ما تفتحه لفظة « في الواقع » من تدخل في تفاصيل النشاط الداخلي المصري .

على انه من الجهة المقابلة ، قامت ثورة ١٩١٩ ، وذابت كل سياسات التفرقة الطائفية ، أمام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين ، قبطا ومسلمين وتكون الوفد المصري باعتباره المؤسسة السياسية الأم الحاضنة لوحدة الشعب المصري بعنصرية ، وجاء تكوين الوفد في مستوياته المختلفة وفي قمة قيادته من القبط والمسلمين ، وعمل كقيادة للحركة الوطنية على القضاء على احتمالات التفرقة . ثم وضع دستور ١٩٢٣ على نحو سد أمام سياسات التفرقة ذرائع الاثارة الطائفية أو التدخل في شئون مصر الداخلية بمثل هذا المبرر . وبهذا يلاحظ ان مشروع كيرزون الذي سلفت الاشارة اليه ، كان آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الأقليات أو غيرهم . ويذكر البرت حوراني ان أية حكومة مصرية لم تقدم أي تعهد يتعلق بالأقليات في أية وثيقة من الوثائق الدولية . وقد أتت معاهدة ١٩٣٦ خالية من أية اشارة لهذا الأمر(٣٦) .

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية - منذ ١٩١٩ على الأخص - ضد الاعتراف بأي

تحفظ دولي في شأن الأقليات المصرية أو الوجود الطائفي فيها . واصر المصريون قبطا ومسلمين على أن يبقى هذا الأمر في اطار الوحدة الوطنية لا يتجاوزه ، وعلى انكار صفة أية قوة أجنبية في التدخل بشأنه أو الاشارة اليه . والملاحظ ان تقرير اللورد ملنر الذي وضعه خلال أحداث ثورة ۱۹۱۹ وعمل فيه على ان يتلمس كافة نقاط الضعف في الحركة الثورية وفي قيادات الحركة الوطنية ، لم يشر بأي اشارة الى ما يفيد بريطانيا في هذا الشأن . وكانت ثورة ۱۹۱۹ ذات أثر حاسم في امتزاج المصريين ، كما كان لقيادة هذه الثورة ممثلة في الوفد المصري ، دورها التاريخي الكبير في مزج المصريين جميعا في اطار الوحدة الوطنية . وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطني العام من المسلمين والقبط وبفضل تشكيل قيادته منهما أيضا وبفضل نشاطه الواعي الدؤوب . كما كان للقبط الذين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة الوطنية وبالوفد أثرهم الحاسم في افساد ذرائع التفرقة الطائفية في مصر .

المراجع

(١) ذكر كرومر في تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة للأستاذ سايس وقدمه بقوله « الأستاذ سايس الذي تستحق ان يعد من أعظم الثقات الأوروبيين في هذه المسائل » « الترجمة العربية للتقرير طبعة المقطم سنة ١٩٠٧ ، ص ٨ » .

(٢) Modern Sons of the Fraraohos. S. H Leeder, p. 331- 338

(٣) The Story of the Church of Egypt, E.L. Butcher. PP. 428— 429.

(٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها . بوتشر . « الترجمة العربية ، الجزء الرابع ، ص ٤٢٤

(٥) Copts and Moslems under British Control, Kyriados Mikoil, P. 19

(٦) المرجع السابق . قرياقص ميخائيل ص ٧٧ .

(٧) Modern Egypt Cromer, Vol 2, P P. 208- 212.

(٨) قصة حياتي لجواهر لال نهرو . الترجمة العربية ، طبعة بيروت ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦ ويمكن أيضا الرجوع في هذا الامر تفصيلا الى كتاب :

Indian Moslems. A Political History (1858- 1947). Ram Gopel Indian Unrest. وإلى كتاب لفلانتين شيرول .

(٩) Minorities in the Arab World, A.H.H. Haurani, P. 40- 51.

(١٠) ليدر . المرجع السابق ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥ .

(١١) ليدر . المرجع السابق ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ .

(١٢) كرومر . المرجع السابق ص ٤٣٠ .

(١٣) كرومر . المرجع السابق ص ٤٣٣ .

(١٤) الامتيازات الأجنبية لمحمد عبد الباري ص ١٧٠٠ .

(١٥) Egypt of the Future, Idward Dicey, P. 201- 205.

(١٦) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ ـ الترجمة العربية طبعة المقطم ١٩٠٧ ص ٤١ .

(١٧) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩ .

(١٨) كرومر . المرجع السابق ٥٦٨ ـ ٥٦٩ .

(١٩) كرومر . مصر الحديثة . المرجع السابق ٤٣٩

(٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ . المرجع السابق ص ٩ ـ ١٥ .

(٢١) محمد فريد لعبد الرحمن الرافعي . ص ٢١٣ .

(٢٢) With Kitchner in Cairo, S.M. Mosely, P. 67.

(٢٣) الدستور والحكم النيابي في مصر . البرت شقير ، ص ٥٣٤ .
(٢٤) محمد فريد لعبد الرحمن الرافعي ص ٣١٩ .
(٢٥) Life of Lord Kitchner. Sir G. Arther, Vol. II. P. 33I.
(٢٦) الثورة العرابية . عبد الرحمن الرافعي ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ .
(٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤ . مجموعة وثائق ، ص ١٠٥ .
(٢٨) الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث . ميخائيل شاروبيم . الجزء الخامس مخطوطة تشملها ثلاثة مجلدات . وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠ . والمخطوطة محفوظة لدى حفيد المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالي ، وقد تفضل مشكورا باعارتها لي تمكينا من الاطلاع عليها . ص ١٩٤٢ .
(٢٩) مقالات قصر الدوبارة (بعد يوم الأربعاء) ١٩٠٧ . ص. ج. د. هـ. نقلا عن صحيفة المؤيد ١٠ يوليه ، ص ٣٦ ـ ٣٨ ـ ٥٣ .
(٣٠) مقالات قصر الدوبارة. . المرجع السابق ص «هـ» مقال بعنوان « لا تعصب في مصر » .
(٣١) دفاع المصري عن بلاده . مصطفى كامل باشا والانجليز . مجموعة تشتمل على مقالات وخطب صاحب اللواء في لندرة في صيف ١٣٢٤ هجرية . ١٩٠٦ ميلادية ث ١٧ ـ ١٨ ، ٢٥ .
(٣٢) دفاع المصري عن بلاده . . المرجع السابق ص ٤٦ ، ٥٨ ، ٥٩ .
(٣٣) تقرير كرومر . المرجع السابق . ص ٧ .
(٣٤) الكافي . . الجزء الخامس . المرجع السابق . ص ١٠٢٩ ـ ١٠٣١ .
(٣٥) القضية المصرية ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .
(٣٦) حوراني . المرجع السابق ، ص ٤٠ ـ ٥١ .

ثـورَة ١٩١٩

ثورة ١٩١٩

من ملامح التغيير :

ويـا وطني لقيتك بعد يأس
كأني قد لقيت بك الشبابا
ولو اني دعيت لكنت ديني
عليه أقابل الحتم المجابا
أدير اليك قبل البيت وجهي
إذا فهت الشهادة والمنابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حدا بشوقي ان يخاطب مصر بهذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد عودته من المنفى . ولكنها روح ثورة ١٩١٩ هي ما انطق شاعر الخلافة الاسلامية بهذا الشعر . ولم يكن الأمر اختيارا بين الدين والوطن ، ولكنه كان اختيارا بين الأنماط المختلفة المطروحة وقتها للجماعة السياسية ، هل تقوم على أساس الجامعة الدينية وحدها أو الجامعة الوطنية ـ وهذا الاختيار هو ما رجحته حناجر الجماهير منذ مارس ١٩١٩ . وجاء حديث الشاعر السلفي العظيم لينقل فيض العواطفَ الدينية المختزنة الى مجرى النضال الوطني . وليجعل بشعره للوطن أيضا كعبة وشهادة واستشهادا .

وهذا الذي فعلته الثورة في أمير الشعراء ، فعلته في كثيرين غيره من المصريين . وأول ما يطالع المهتم بالتاريخ المصري في ذلك ، القمص مرقس سرجيوس ، وصفته صحيفة « الوطن » المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكي على ما آل اليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادي[1] ، ولكنه ظهر خلال أحداث الثورة كوجه من أنور وجوه الألف والامتزاج بين القبط والمسلمين ، وكان هو والشيخان مصطفى القياتي ومحمود أبو العيون من أخطب من عرفتهم المنابر حضا على جهاد الانجليز وعملا على توثيق عرى الترابط بين المصريين . وقف

سرجيوس على منبر الأزهر يوما يقول « اذا كان الانجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط فأقول : ليمت القبط وليحيى المسلمون احرارا . . »[٢] . وكانت عبارته تحمل أبلغ تعبير عن رفض ما يسمى بالحماية الانجليزية للأقلية ، وعن الثقة في ترابط المصريين جميعا . ويذكر سلامة موسى أنه كانٍ من القبط « كاهن هو القسيس سرجيوس الذي كان لا يبالي ان يقول ويكرر القول بانه اذا كان استقلال المصريين يحتاج الى التضحية بمليون قبطي فلا بأس من هذه التضحية »[٣] .

وقرياقس ميخائيل ، كان مراسلا لصحيفة « الوطن » بالاسكندرية في السنوات الأولى من القرن ، وسافر الى لندن وأنشأ مكتبا للدعاية والاعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠ ، وألف كتابا وقتها عنْ هذه المسألة . ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ يقوم في لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية وكشف مساوىء الحكم البريطاني في مصر ، ويستثمر في ذلك كل صلاته وعلاقاته بالانجليز ، ويصدر « النشرة المصرية » ويكتب المقالات وبعض الأحاديث ويجتمع بالصحفيين ، ويغشى مجلس العموم يقابل من يعرف من أعضائه ، ويخطب في الاجتماعات وتجمعات العمال ، داعيا لقضية مصر مصححا ما يرد عنها من أخبار . وضاقت الحكومة الانجليزية بنشاطه فقبضت عليه في ديسمبر ١٩١٩ وأودعته السجن أياما ثم رحلته الى مصر . وقابلته السلطات في مصر بتعهد الا يخطب أو يشارك في اجتماع عام . واستقبله المصريون بحفاوة واضحة وغصت الصحف الوطنية باخباره وأحاديثه عن نشاطه في لندن[٤] . ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمة في قضية عبد الرحمن فهمي سكرتير اللجنة المركزية للوفد[٥] .

وصحيفة « مصر » التي يصدرها تادرس شنودة المنقبادي ، والتي قامت من ١٩٠٨ الى ١٩١١ بأعنف اثارة للتفرقة بين القبط والمسلمين ، والتي وصفتها صحيفة « الوطن » بأنها كانت ظهيرة للاحتلال البريطاني منذ صدورها وطوال خمس وعشرين سنة[٦] ، أصبحت في ١٩١٩ من منابر الوفد المصري والحركة الوطنية ، تقف بصلابة ضد الاحتلال وضد التفرقة الطائفية . وتوفيق حبيب الذي كان محررا بصحيفة مصر ، وأصدر كتاب « تذكار المؤتمر القبطي الأول » سنة ١٩١١ ، أصبح في ١٩١٩ محررا في صحيفة « الأخبار » التي يصدرها أمين الرافعي وتمثل مبادىء الحزب الوطني والاتجاه الصلب في الوفد المصري ، ويخطب في اجتماعات القبط ضد تولي يوسف وهبة رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد (١٧) .
وسينوت حنا احد خطباء المؤتمر القبطي سنة ١٩١١ اصبح عضو الوفد المصري ونجمه اللامع والمدافع الصلب عن وحدة الهلال والصليب ، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » في صحيفة مصر ثم في صحيفة الأفكار . سأله صحفي أجنبي عن وضع القبطْ في مصر اذا جلا الانجليز ، فنحاه عن التدخل في هذا الأمر وعن

التساؤل فيما لا علاقة له به بقوله ان القبط يقبلون التضحية بحياتهم في سبيل استقلال مصر[٨] ، بمعنى ان مشكلتهم هم ومسلمو مصر مع الاحتلال لا مع بعضهم بعضا . . وجورج خياط ابن واصف خياط الذي كان أول من اعتنق البروتستانتية في أسيوط ،كان يصاحب المبشر الاسكندري دكتور هوج في جولاته بالقرى والأقاليم ، اصبح سنة ١٩١٩ عضوا بالوفد المصري[٩] .

والشيخ مصطفى القياتي ، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الاطلال برأسها سنة ١٩٢٢ عند وضع الدستور ، خطب في الكنيسة البطرسية بين خمسمائة من القبط يقسم بالله على انه « اذا كان الاستقلال سيؤدي الى فصم الاتحاد فلعنة الله على هذا الاستقلال »[١٠] . منبها بذلك الى أولوية التكوين الوطني للجماعة المصرية على الاستقلال السياسي ، والى ان التفرقة الطائفية اكثر خطرا من الاحتلال ذاته . والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال « الاسلام غريب في بلاده » الذي ساهم سنة ١٩٠٨ في اثارة النعرة الطائفية ، أرسل في ديسمبر ١٩١٩ من مقامه في برلين الى وكيل بطريركية الأقباط برقية تقول « المصريون في أوروبا الوسطى يفخرون من أعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية المباركة في المطالبة بحقوق الوطن المقدس »[١١] . وحضر احتفال الجمعية المصرية ببرلين في مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطي ، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيدا غناه الحاضرون ، ثم أبرق مع غيره الى مرقس حنا وكيل لجنة الوفد بمصر والى البطريرك يهنئهما بالعيد[١٢] .

ومحمد فريد ، قرأ له بعض عواده وهو على فراش المرض في اليوم السابق على وفاته ، قرأ له عددا من صحيفة « مصر » فأبهجه قائلا «أنها صارت محط اقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من أركان الوفاق بين أبناء الأمة وبالأحرى ركنا من أركان حرية الأمة المصرية . . » ، واستمع الى مقال سينوت حنا فقال « الحمد لله الذي حقق أمامي ورأيت بعيني اتحاد أمتي قلبا وقالبا على طلب الاستقلال التام ، وهذا ما كنت أدعو اليه خصوصا وقد وضع المسلم يده في يد أخيه القبطي وكلهم ينادي بصوت واحد بلادي بلادي . . »[١٣] .

وقف الشيخ محمد عبد المطلب في جمع غفير من المسلمين يحتفلون بعيد رأس السنة القبطية ينشد : ـ

كلانا على دين به هو مؤمن
ولكن خذلان البلاد هو الكفر

ويعلق الدكتور محمد حسين « بنظرته المتشيعة للجامعة الاسلامية » على الانتاج الأدبي اثناء ثورة ١٩١٩ « تحولت الثورة الى حركة قومية خالصة وخفت صوت الدين بعد أن قام بنصيب كبير في اشعال نارها ، وانحصر كلام الناس ، في مصر ، ولم ينج من ذلك شاعر

كشوقي تميز شعره الوطني بالطابع الاسلامي . . »[١٤] . وكتب زكي مبارك في العيد الرابع عشر للثورة يقول « رعى الله العهد الذي كانت موسيقانا فيه (مصر للمصريين) نصر الله وجه ذلك العهد ، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ »[١٥] .

و « مصر للمصريين » شعارٌ ترددت أصداؤه منذ الثورة العرابية . عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم « الثورة الوطنية الديمقراطية » . رفع أولا في وجه الأتراك والجراكسة المسيطرين على جهاز الدولة جيشا وادارة ، وفي وجه النفوذ الأوروبي الذي أخذ يتغلغل في الحياة الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو اسماعيل ، ثم رفع في وجه الاحتلال البريطاني للتحرر من التبعية الأجنبية ، وكان يعني التخلص من الاحتلال الأجنبي من جهة، والتخلص من الاستبداد الشرقي من جهة أخرى ، فكان « مصر للمصريين » يعني النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحرية معا[١٦] .

الثورة بأقلام معاصريها :

كتب الدكتور أحمد أمين يصف نشاطه في ثورة ١٩١٩ « على كل حال انغمست في السياسة واشتركت في المظاهرات التي ترمي الى التقريب بين الأقباط والمسلمين ، فكنت أتلمس المظاهرة فأركب عربة وأنا بعمامتي أصطحب فيها قسيسا بملابسه الكهنوتية ، ونحمل علما فيه الصليب والهلال ونحو ذلك من الأعمال . . »[١٧] .
ويصف الدكتور حسين فوزي أيام الثورة واجتماعات المساء بالأزهر وتداول الخطب الوطنية « في ليلة من تلك الليالي التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الأكليروس القبطي يتداولون المنصة ، انهاضا للهمم وابقاء للشعلة المقدسة - كانت التعليمات قد ألقيت الينا بحماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة . . »[١٨] . وكتب فخري عبد النور في - مذكراته « منذ اللحظة الأولى التي دق فيها سعد (زغلول) ناقوس الحركة الوطنية ، برز اتحاد عنصري الأمة - المسلمين والأقباط - بروزا غطى على كل مظهر سواه . ففي المظاهرات كان علماء الأزهر وقساوسة الأقباط يسيرون في المقدمة جنبا الى جنب ، والاعلام ترفرف فوق رؤوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب . وفي الأزهر والمساجد الكبرى في القاهرة والمدن والقرى ، كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة ، بل لقد كان القساوسة أنفسهم يرأسون بعض الاجتماعات الوطنية التي كانت تقام في المساجد ، كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التي تقام في الكنائس . وكان الخطباء بالكنائس في الأعياد القبطية من المسلمين ، كما ان الخطباء بالمساجد في الأعياد الاسلامية من الأقباط. هذا المظهر كان أبرز كسب للحركة الوطنية المصرية وهي لم تزل بعد تخطو خطواتها الأولى . ولقد حققت به ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله . . »[١٩] . ويذكر سلامة موسى ان لم ينجح خلال الثورة دسائس التفرقة ، فكان القبط والمسلمون يدا واحدة يتبادل شبابهم الخطابة في

الكنائس والمساجد . وعند تقييمه لمنجزات الثورة اشار الى ثلاثة ، هي الوحدة الوطنية وتحرر المرأة والنهضة الاقتصادية « وأولها الاكبار العظيم للموقف الذي اتخذه الأقباط ورفضهم أية مساومة مع الانجليز بشأن حماية الأقليات . . »[٢٠]

وعلى العموم فانه يندر ان يوجد كتاب أو حديث تعرض لاحداث هذه الفترة الا ووضع في مقدماته هذه النقطة . . ولا يكاد يوجد كاتب تحدث عن ذكرياته خلال أحداث ١٩١٩ الا وتكلم عن دوره فيها ، والا وتكلم عن ظاهرة الاخاء بين القبط والمسلمين ، كموقف نضالي ساهم فيه الجانبان بجهدهم جميعا . وهذا يوضح الى أي مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا الأمر ، والى أي مدى وصل اعتزازه بما انجز من نجاح بشأنه . ولهذا اسبابه المتعلقة بالظروف السياسية للثورة ، وبالنمو الحضاري للجماعة المصرية الوطنية .

رد الثورة على دعاوى الانجليز :

لقد سبقت الاشارة في الفصل السابق الى اعتياد السياسة البريطانية الطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصب الديني ورميها بتهمة التخلف والمعاداة للمسيحية . وكان مجمل القصد من ذلك ايجاد التبرير المعنوي لبقاء احتلال مصر ، وهو تبرير يسيغه الرأي العام الأوروبي عامة ، سواء بالنسبة لذوي الاتجاه المسيحي الذين تستعديهم دعوى التعصب الاسلامي ضد المسيحيين ، أو بالنسبة لذوي الاتجاه العلماني الذين تستعديهم دعاوى التعصب الديني عامة ، وهو دليل لديهم على تخلف الشعب تخلفا قد يحق معه بقاء احتلاله . كما كان القصد أيضا خلق الخلافات الطائفية في مصر أو تعميق الموجود منها بحيث يستحيل مقاومة الاحتلال بتجمع شعبي واحد أخذا بسياسة « فرق تسد » ، وبحيث يستحيل بناء المؤسسات السياسية المدنية، سواء أجهزة الدولة وسلطاتها أو تنظيمات الأحزاب ، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع .

وقد ألقيت في وجه ثورة ١٩١٩ ذات التهمة في البداية ، وأريد بها أن تطمس حقيقة الحركة السياسية في مصر . ويبدو من تتبع أحاديث رجال الوفد المصري في باريس بعد سفرهم لاثارة القضية المصرية أمام مؤتمر السلام بفرساي ، كما يبدو من الأسئلة التي يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية ومن كتابات هؤلاء المراسلين ، ان هذه النقطة كانت دائما موضع الشك أو اليقين ومحل « التحقيق » ، نفيا أو اثباتا لما أثارته الدوائر البريطانية بشأنها .

وفي اجتماع لسعد زغلول بالصحافيين الانجليز والامريكيين ، اعد خطابا (القاه عنه بالانجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه على ذكر « ادعوا ان الحركة دينية ولكنهم رأوا رأى العيان ان مسيحي مصر ومسلميها متحدون اتحادا متين العرى ، وان

المسيحيين كانوا في مقدمة القائمين بالمظاهرات ، وكان منهم من راح بين أوائل شهداء رصاص الجنود البريطانيين. وانكم لتجدون اليوم بين أعضاء الوفد المصري الذين يتشرفون باستقبالكم اليوم في ضيافتهم خمسة من المسيحيين ، وقد كان قساوسة الأقباط يقومون بالدعوة الوطنية في جميع جوامع القاهرة وعواصم الأقاليم وشيوخ المسلمين يفعلون ذلك في الكنائس . . . »[٢٢] . وكان ويصا واصف وواصف بطرس غالي من أعضاء الوفد المصري ، هم من يشرفون على أعمال الدعاية للمطالب الوطنية في باريس[٢٣] . ويرجع ذلك الى ما يعرف عنهما من اتقانهما الفرنسية ثقافة ولغة . وحرص واصف غالي في خطبه على القول « لم يعد للمصريين قاطبة الا ايمان واحد وعقيدة واحدة ودين واحد . هو دين الوطنية »[٢٤] . ولا يكاد يمكن حصر ما كتبته الصحف المصرية وما تردد على السنة رجال السياسة ، من أن الاستعمار اتهم الحركة المصرية بانها حركة دينية ، وان الشواهد القاطعة كانت تكذبهم . ومن البديهي ان الحركة الدينية ليست « تهمة » ، ولكنها وصف يحاول اعداء الثورة الصاقه بها ، لتنفير القبط منها وصدع الوحدة الوطنية وخلق الخلاف الطائفي .

وإذا كانت الدعاية البريطانية لم تكف ـ رغم كل الظواهر السابقة ـ عن الصاق تهمة التعصب الديني بالحركة المصرية ، زاعمة ان الأقباط انضموا اليها خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم[٢٥] ، فالحاصل ان هذه التهمة التي قصد بها الوقيعة ، لم تعد تثار بشكل جدي أو بالأقل بشكل ناجح بعد ان كذبها واقع الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الاشارة ، وكان القبط انفسهم خير البراهين على فساد هذه التهمة . وبدا ذلك للرأي العام العالمي في غير غموض. كتبت صحيفة برليزبر من تسيتونج الألمانية عن أسباب ثورة مصر « لم تكن الأسباب الدينية كما قيل ، ولم يقلد المصريون الآسيويين المسلمين الذين زادت شوكتهم فأصبح مسيحيو آسيا يهابونهم جميعا . . وذلك مع وجود المدرسة الجامعة الاسلامية الكبرى (الأزهر) في القاهرة (باريس الشرق كما سماها احد الانجليز) ، ومع ذلك لم يكن الأزهر غير مركز التسامح الديني ، ففيه تآخى المسلمون مع غيرهم من مواطنيهم ، وفيه خطب قساوسة النصارى وأحبار اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التي يعمل لها كل يهود العالم ، ولقد بلغ من بعد حركة المصريين عن أن تكون دينية ، ان المسلمين في العالم كله قد هاجوا ضد قرارات الحلفاء التي كانت تتداول يوميا بشأن تركيا ، فلَم يكن قلق مسلمي مصر على مصير الخلافة الاسلامية بموقف لحركتهم القوية . . »[٢٦] . وكتب مراسل صحيفة « البتي باريزيان » الفرنسية في القاهرة يقول ان المسلمين والأقباط قد التفوا « حول سعد الفلاح ، سعد المسلم الذي كانت أجداده لا شك من المسيحيين وهكذا تم اتحاد الصليب بالهلال مما لا نظير له في أي بلد اسلامي آخر . . »[٢٧] . وكتب هانز كوهن ذو النزعة الصهيونية في كتاب « تاريخ القومية في الشرق » عن مصر ، « ان أكثر الأحداث جدارة بالملاحظة في ثورة ١٩١٩ هو الاخاء بين المسلمين والقبط المتحدين بهدف موحد لبعث أمة جديدة ، وكان

القبط من بين أعضاء الوفد ومن بين ذوي العلاقات الوثيقة بزغلول ، كما كانوا من بين الضحايا الأول لقومة مارس ١٩١٩ . . »[٢٨] ، ثم تكلم عن دعوى بريطانيا حماية الأقليات في تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ فقال « ان حماية الأقليات لم يعد ضروريا ، فمنذ الحرب العالمية يعيش القبط في أحسن الظروف مع المسلمين . . »[٢٩] .

لذلك يلاحظ ان لجنة ملنر عندما أتت مصر لبحث الموقف المصري ، ولتشمل الوسيلة التي يمكن بها تصفية الحركة واستخلاصْ اعتراف مصر بالحماية عليها ، وجهدت في التنقيب عن جميع الثغرات في الجبهة الوطنية المصرية ، واكتشفت في وقت مبكر بذور الخلاف داخل الوفد المصري بين « المعتدلين » و « المتطرفين» ، عجزت اللجنة عن أن تجد ظلا من خلاله يمكن استغلاله بين المسلمين والقبط ، ويسمح بصدع الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن للسياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم في ازكاء التفرقة . واتى تقرير اللجنة خلوا من أية اشارة لهذه النقطة .

وقد وثق المصريون من أنفسهم ومن ابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفي ، وبدوا مسيطرين على موقفهم تماما من هذه الناحية . واستغنوا عن أي احتياج للتبرير أو للدفاع عن النفس ، وغاب ما يمكن أن يسمى « بالمسألة الطائفية » من أفق الحياة السياسية والنشاط السياسي ، وبدوا فرحين واثقين كانسان وجد نفسه وأمن ظهره . ولكن بقي عملهم النضالي توثيقا لعرى الامتزاج بين فئات الشعب ، ويقظاً وحذرا تجاه أي حادث يراد استغلاله في هذا الشأن ، أو شبهة ترد على لسان ، أو خبر يأتي من الخارج ، وكان سينوت حنا بعد عودته من باريس في سبتمبر ١٩١٩ قد اعتاد ان يكتب مقالاته بعنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ولم تكن هذه المقالات تتضمن اشارة الى اي مسألة طائفية ، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع الا عنوانها ، أما متن الحديث فهو دائما يتعلق بمناقشة الأحداث السياسية العامة الجارية ، وموقف الوفد منها ونقد سياسة الحكومة، والانجليز بشأنها ، وخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذي طرحه الوفد وهو مقاطعة لجنة ملنر ، وكان يوقعها باسمه مقرونا بعبارة « عضو الوفد المصري والجمعية التشريعية » . لم تتضمن مقالاته اشارة الى القبط خاصة الا عندما عين يوسف وهبة رئيسا للوزراء ، اذ تضمنت مقالته التالية فقط اشارة الى هذا التعيين والى ان القصد منه التفرقة بين القبط والمسلمين . وهاجم يوسف وهبة على انصياعه لهذه الوقيعة كما ستجيء الاشارة اليه . وكان ذلك أيضا هو الطابع العام لصحيفة مصر ، طابع كونها منبرا للحركة الوطنية عامة ، شأنها شأن غيرها من الصحف المناصرة للوفد ، وليست منبرا للقبط خاصة . وكان هذا هو الطابع العام كذلك للصحافة الوطنية كلها ، واثقة حذرة حريصة على الا « تخلق الشر من جذور ميتة »[٣٠] ، بالافراط في الحديث عن هذا الأمر ، الا اذا وجدت ضرورة تقتضي التعرض له فتعالج بما تستحق من

انتباه ، ثم يعود التركيز من جديد على مشاكل السياسة العامة . ولم يكن الشيوخ والقساوسة يتحدثون في الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية ، وانما يتعرضون لهذا الأمر بما يناسب الأحداث الجارية ، وينصرف غالب حديثهم الى الهدف الوطني العام ، ويكفي وجودهم معا مظهرا لا يخيب اثره عن ترابط العنصرين ، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات ، وتبعد الصفة الطائفية عن مجال النشاط السياسي والاجتماعي .

وقد حاولت الدعاية الانجليزية ان تستخلص من وجود القساوسة والشيوخ في المظاهرات ، ومن تجمع الجماهير في المساجد والكنائس ، دلالة على ان الحركة المصرية تصطبغ بالصبغة الدينية العامة ، بصرف النظر عن الاسلام أو المسيحية ، فكتبت صحيفة « الأهالي » التي يديرها محمد عبد القادر حمزة (وكانت صحيفة وطنية معتدلة) تقول « اعتادت الأقلام السياسية ان تضرب على نغمة التعصب الديني فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية . فاذا هتف مناد باسم الوطن قالت تعصب ديني . وان اجتمع قوم لاعلان شعورهم نحو مستقبلهم قالت هذا من صور التعصب الغريزي ـ تعني الديني ، وان طالبوا حاكميهم بتحقيق آمالهم وضمانة الفوز في مصيرهم ، سقطت السماء على الأرض وتبدل الليل نهارا وأصبح الوطنيون وحوشا مفترسة لا يستحقون الا ان يعيشوا مستعبدين . حبذا التعصب يرمي الى حب الوطن ـ وهو من الايمان ـ والى طلب الحياة المجيدة ، والى تعريف ان اليد العليا خير من اليد السفلى والى جعل شعار الوطنيين المساواة على أكمل معانيها مهما اختلفت مواقعها . . تعيب الأجيبشيان ميل (صحيفة انجليزية تصدر في مصر وتؤيد الاحتلال) حركتنا بانتظام رجال الدين فيها ، ولا تحسبهم جزءاً من الأمة يهمهم ما يهمها وينالهم خيرها وشرها . ان انتظامهم فيها خير كفيل بسيرها في سبيل التعقل والحكمة ، لأن الدين ـ وهم حراسة ـ لا يعني بشيء أكثر من عنايته بالتفكر والتعقل . .[٣١] . وهكذا نبهت « الأهالي » الصحيفة الانجليزية الى السبب الدنيوي لوجود رجال الدين في الثورة ، والى الأثر العملي ـ حسب رأيها ـ لهذا الوجود وهو التعقل والحكمة .

التكوين الوطني للجماعة المصرية :

والحاصل ان مصرية الحركة الوطنية ، لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة ، ولا كانت نشاطا مقصودا به مجرد « دحض تهمة » طائفية ومطالعة شواهد هذه الفترة يوضح انها كانت اتجاها يستمد أساسه الرصين من الرغبة العامة في تكوين الجماعة السياسية تكوينا مصريا ، ومزج الأهالي في كيان سياسي واحد وايجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الأهلين . وكان أساسها لدى المثقفين وأصحاب الاستنارة الفكرية ، هو الرغبة في تكوين الجماعة السياسية على أساس قومي يكون أكثر الصيغ ملاءمة للتطور المأمول . وكان أساسها لدى أصحاب التفكير الديني التقليدي هو تأكيد السماحة الدينية التي ينطوي

عليها الاسلام أو مسيحية القبط . ويلحظ من شواهد هذه الفترة ان غالب المصريين وجد نفسه في عبارة « الوطنية ديننا » . واذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة . فقد اطرد استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده ، مثل « دين الحرية » و« دين الوطنية والاستقلال » وغيرهما ، وتلقف الجميع عبارة سينوت لتكون عنوانا عليه كاسمه ، وأصبحت « ماركة » العصر . وحتى من لم يكن يؤمن بها كان لا بد له ان يبدأ بها ثم يلتوي كيف شاءت له المهارة .

وبهذا كانت « الوطنية ديننا » لدى البعض تعني الوحدة ضد الاستعمار ، ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل ، ولدى آخرين أساسا للتحضر والتنوير وللمنطق العلمي الحديث في الحياة ، ولدى غيرهم برهانا على التسامح الديني ، ولدى اخرين اساسا لبعث مصر واثباتا لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصري . وتجمعت كل هذه الروافد في الجماعة المصرية أو في فكر الفرد الواحد ، لتكوين نهر واحد يخاطب الاتجاهات المختلفة في الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد الواحد ، حسب تكوينه التاريخي والثقافي ومصالحه . وبدا الناس فرحين بما أنجزوا في هذا الشأن ، شعب حقق ذاته وأنجز في ذلك نجاحا وجده خليقا بالفخر والاعتزاز . وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز في كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة ، صحفا كانت أو خطبا أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية .

كان الوفد يصدر التعليمات الى قواعده التنظيمية بوجوب « حماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة » ، كما يذكر الدكتور حسين فوزي ، وكما يكتب سعد زغلول الى عبد الرحمن فهمي يطلب اليه ان يؤكد للأمة حقيقة الاتحاد المتين بين القبط والمسلمين[٣٢] ، وكما يظهر من تربص الصحف الوطنية والمظاهرات لأي محاولة لاثارة الشقاق ولو بالشائعات ، تربصها ان يقضي على هذه المحاولة في مهدها . وهذا هو المغزى السياسي العملي . وكان الدكتور أحمد أمين مثلا بطبيعته العازفة عن النشاط السياسي العملي وبنزعته المستنيرة الى القضايا الحضارية العامة ، يختار من نشاط ثورة ١٩١٩ ، « المظاهرات التي ترمي الى التقريب بين الأقباط والمسلمين » . وهذا هو المغزى الحضاري والعلمي .

وكان الشيخ محمد شاكر الذي نشط في أحداث ثورة ١٩١٩ ، وكان من قبل قاضيا لقضاة السودان في بداية القرن ثم وكيلا للجامع الأزهر ، كان بثقافته الدينية وتكوينه السلفي ، يرى ان ثمة آصرة تجمع المسلمين جميعا برباط الدين « ويهدف في نضاله الى ان يكون المسلمون امة واحدة وعصبية متحدة ، بإبايهم عن مذهب القوميات الذي رآه رحمة الله بدعة لتفريق الكلمة وتقطيع الأوصال ، وهي امتداد لفكرة الجامعة الاسلامية التي نادى بها السيد جمال الدين الأفغاني . .»[٣٣] ، ولكنه وجد في ثورة ١٩١٩ ان « ألفت قضية

الاستقلال الوطنية بين المسلمين والأقباط وجمعتهم في حركة أهلية واحدة » .[٣٤] ، وبدأ يؤكد على فكرة التسامح الديني . ووجد غيره يتكلمون عن زواج النبي عليه السلام بمارية القبطية ، وان القبط بهذا الزواج صاروا اصهارا للمسلمين[٣٥] ، ومن يردد الحديث النبوي الشريف الذي أوصى به النبي المسلمين بالقبط خيرا لأن لهم فيهم نسبا يرجع الى أمومة السيدة هاجر المصرية لاسماعيل أبي العرب عليه السلام . ويقول الشيخ الزنكلوني « يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق ما دامت يد الامام آخذة بيد القسيس »[٣٦] . بمعنى انه ارتباط بين دينين . ويتحدث ويصا واصف عن « الاسلام دين الشورى »[٣٧] ، ومرقس حنا في بعض كتاباته عن الشورى في الاسلام والتسامح . وكان البعض يستخدم لفظ « الدين » بمعنى « الجامعة » كسينوت حنا عندما يقول « الوطنية ديننا » وعبد العزيز عزت عندما يقول « اتحادنا اصبح دينا قويما والدين لا يحتمل التأويل والتحويل »[٣٨] ، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى « هدف » كبيان الوفد عندما يقول « الأقباط والمسلمون لا يدينون الا بدين واحد هو دين الحرية والاستقلال »[٣٩] .

ومع هذا جميعه وجد مفهوم للجامعة الوطنية بردها الى التكوين التاريخي للمصريين وقوة تماسكهم عبر القرون ، ويؤكد على هذا المعنى تأكيدا يصل الى حد اعتبار المصريين جنسا يستمد وحدته وملكاته من قانون الوراثة ، كويصا واصف في بعض كلماته ، أو يرد مفهوم الجامعة الوطنية الى التكوين النفسي الواحد ـ رغم اختلاف الدين ـ للمصريين جميعا مثل عاطف بركات ومرقس حنا ، أو يردها الى الامتزاج والتآلف الانساني العام مثل مرقص فهمي .

يذكر ويصا واصف « لا يوجد شيء في دائرة الاسلام الواسعة تمنع من التطور الوطني والجنسي في دوائر أصغر . . ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التي هي عامل في تطور الشعوب لا تقل أهميته عن عامل الدين . . » ، ثم يتكلم عن المصريين قائلا « لقد طبعنا روحنا على كل مبدأ وكل أمنية من مبادىء البشر وأمانيه ، فموسى قد استمد من قساوستنا مبادئه التي قلبت العالم رأسا على عقب . . وفي ذلك تفسير للهمة التي اتخذ بها شعبنا المصري . . دينا له رغم الاضطهادات الرومانية الفظيعة . . ومما هو ثابت في التاريخ نفوذ مدرسة الاسكندرية الوطنية وبعدها اعتبرت الكنيسة المسيحية الى الآن كأنها الرأس المفكر للمسيحية . ونحن (المصريون) الذين حفظنا المدينة العربية الاسلامية ، والى جامعاتنا يأتي الوف من الأجانب لتلقي مبادىء الاسلام ، وبفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون في بلد اسلامي جامعات مثل جامعاتنا . . ولو سمح لي الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحديثين تلامذة ارسالياتنا في أوروبا . . »[٤٠] ، ويقول أيضا مؤكدا على وحدة التاريخ المصري منذ القدم « ان هذا الشعب المصري لأنه أبدى في مصريته وشخصيته

أعلق قلبا بأمانيه من كل شعب ، وانه لم يتراجع أمام ديوكلسيان واعتنق المسيحية برغم الاضطهادات الفظيعة التي أنزلها به الرومانيون . . ذكرت لحضرتكم ذلك فلأنه درس سام ينطق به تاريخنا القومي ، درس يشدد عزائمنا ويدعونا للطمأنينة على مستقبلنا . . »[٤١] .

ويذكر عاطف بركات الذي كان ناظرا لمدرسة القضاء الشرعي ونفى مع سعد زغلول في ديسمبر سنة ١٩٢١ « ليست الأمة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقبطي ، وانما هي شعب واحد وعنصر واحد . . » في المبدأ والمنشأ والخلق والعادات والمشارب والمصالح والآمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضافرت على ان تجعلنا كذلك . . » ، ثم يقول « كم على المسلمين من النذور لمارجرجس والست جيانة ، وكم على الأقباط من النذور للأولياء المسلمين » . ويذكر مرقس حنا اننا أبناء أبطال الجيوش التي دوخت أوروبا وأبناء من حاربوا الوهابيين وابناء رمسيس وأبطاله وأبناء العرب الشجعان[٤١] . ويرجع مرقس فهمي الى المعيار الانساني

وليس يعني ما سبق جميعه ان كلا من هؤلاء كان له جانب واحد ومفهوم محدد يدافع عنه ضد غيره من المفاهيم ، وان حسم هذه النقطة يحتاج الى دراسة تفصيلية أدق لكل منهم ولمكونات تفكيره الخاص وحدوده . وما يحدث عملا انه عندما تلتقي الخطوط جميعا ، يترخص الكاتب أو المتكلم في استعمالها كلها للتأثير على كل جانب من جوانب جمهوره ، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد . . الخ . والدلالة الأساسية من العرض السابق انهم كانوا جميعا يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم باعتبارها جميعا من مكونات الرأي العام المصري في عمومه وقتها . وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم ما يتلاءم مع المناسبة التي يتم فيها الحديث وما يلائم الطابع الغالب للجماعة الموجودة لحظتها . والجدير بالذكر أن أيا من القبط أو المسلمين لم يتبين مفهوما معينا في مواجهة الجانب الآخر بل كانت المفاهيم السابقة بشكل عام مشاعا بينهم ، وكان الجمهور مشاعا بينهم أيضا .

وفي ١١ سبتمبر ١٩١٩ حلَّ عيد النيروز ، عيد رأس السنة القبطية . وقدر الجميع أن يكون الاحتفال به احتفالاً قومياً عاماً . قالت صحيفة النظام التي يصدرها سيد علي « النيروز عيد الأمة المصرية » ، وعقد الاحتفال الرئيسي بالعيد في دار جمعية التوفيق القبطية ، ووجهت له الدعوات من فتح الله بركات ومرقس حنا ، واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينيهما برئاسة فتح الله بركات . وقال مرقس حنا « لنا أعياد قومية وطنية أربع ، عيد وفاء النيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النيروز » . ، وقال عاطف بركات ان عيد النيروز « هو مبدأ سنتنا الشمسية التي عليها حساب الأمة في زرعها وقلعها . . » ، وألقى الشيخ محمد عبد المطلب وغيره قصائد كثيرة ، وأرسل المحتفلون برقية لرئيس الوزراء يطلبون اعتبار هذا اليوم عيدا رسمياً كل عام . وكان عيد رأس

السنة الهجرية وعيد الأضحى يأتيان في موعد قريب ، وتم الاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وبتوجيه من فتح الله بركات ومرقس حنا أيضاً . وتكرر ذات الاحتفال في الأعوام التالية .

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح في ٧ يناير ، طالب عمال العنابر باعتباره عيدا للأمة جمعاء ، وطالبت صحيفة « الأفكار » بأن يكون هو وعيد النيروز عيدين عامين يحتفل بهما المسلمون رسميا ، ودعت المسلمين للاحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة أقاموها[٤٤] ، وقد يجوز القول بان ائتلاف المسلمين والقبط كان أساسه فقط الرد على السياسة الانجليزية ، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديثها ، اما ان يصل الاخاء والامتزاج الى كافة شئون الحياة الاجتماعية ، فهذا يعكس بعداً أعمق ورغبة أكثر اصالة في الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية .

الجهد المنظم الواعي للوفد المصري :

لم يكن يمكن أن يبلغ النجاح في ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذي بلغه ، ولا ان يكتب له الاستمرار ، بغير الوفد المصري ، وقد تختلف التقديرات حول الدور الذي لعبه الوفد كقيادة للحركة الوطنية الديمقراطية ، وحول ما أنجزت ثورة ١٩١٩ وما لم تتم انجازه . ولكن ما لا يكاد يوجد خلاف بشأنه هو دور الوفد المصري وفاعليته في مزج قوى الأمة المصرية وانشاء الجماعة الوطنية في مصر على أساس وطيد . وبلغ الوفد في هذا الأمر من النجاح ما يعلو اي أمر آخر . واذا كان هذا هو كل ما أتى به الوفد وثورة ١٩١٩ فكفى به مغنماً . اذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن ، وأقامها على أساس من العقل رشيد ، وقدر للأمر ما يستحق من خطورة وما يفضي اليه من نتائج ، ونما بعناصر الاستنارة السياسية التي جهد في ارسائها آباء التنوير المصريين طوال القرن التاسع عشر ، حتى صارت رغم كل المشاكل التي يرزح المجتمع من أعبائها ، واقعا فعليا ذا وزن راجح على كل ما عداه ، فأفلس مؤامرات الاستعمار وأرسى أسس الدولة والتنظيمات القومية في المجتمع ، ومكن للتطور الاجتماعي والأوضاع الطبقية ان تتبلور على أسس واقعية غير مشوبة . ويمكن القول باطمئنان كاف وبغير كبير مخاطرة ، انه لولا جهد الوفد في هذا الميدان ، لما وجد الانجليز أنفسهم مضطرين إلى إلغاء الحماية سنة ١٩٢٢ ، ولما وجد التنظيم الدستوري النيابي لسنة ١٩٢٣ بالصورة التي وجد بها . وكان هذان الأمران رغم كل نواقصهما خطوة لا شك في ايجابيتهما ، وحصانة لا شك في أهميتها بالنسبة للتطور السياسي والاجتماعي فيما تلا ذلك من أعوام .

وإذا قيل بحق أن قوة التماسك بين المصريين رغم تكوينهم الديني المتعدد ، وان امتزاجهم التاريخي الطويل هو سبب هذا النجاح، وان اشتراك القبط والمسلمين في سائر الطبقات الاجتماعية في المدن والقرى هو الأساس الموضوعي له ، فان من الحق أيضا ان كان

للجهد الواعي المنظم للتنظيم السياسي فاعليته في تأكيد التماسك والامتزاج وفي انضاج الأسس الموضوعية القائمة . سيما ان كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل النقيض ، وليس في التاريخ حتميات خارجة عن جهد البشر تسقط من خارجهم أو تستعصي بذاتها عليهم . وكان حماس الجماهير وترابطها خليقا بألا يدوم ، ويمكن أن تعصف به العواصف ازاء الجهد الواعي لأعداء الثورة ، وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية المستنيرة المدركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولموجبات هذا التوحيد ، والحذرة من مؤامرات اعدائها والقادرة على مواجهتها ، وكان الوفد هو هذه المؤسسة .

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة الى الاعتصام بالوحدة ودعمها ، ولكن الوفد ذاته كمؤسسة سياسية بني على نسيج مصري جامع . وتكونت قيادته وقاعدته على مبدأ المواطنية وحده بصرف النظر عن الدين. وكان هذا خير عاصم له ، وكان أدعى للاقتناع وأفعل في احساس ـ الجميع بالانتماء الواحد ، من أي شيء آخر ، برنامجا كان أو خطة سياسية أو حديثا أو مناورة أو دعوة . والحاصل ان كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده وصديقه ، وللتكوين الفكري لغيره من قادة الوفد من تلامذة هذه المدرسة ، كان لذلك أثره الكبير في صياغة هذه المؤسسة السياسية على مبدأ الاستنارة والمواطنية . والحاصل ايضا ان كان للقبط في هذا الشأن مبادرة سجلتها الشواهد التاريخية ، وكان لأمثال مرقس حنا ويصا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالي دورهم المشهود في قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله .

ذكرت ، صحيفة « البتي باريزيان » الفرنسية : « هناك سبب دخيل للمحبة التي يكنها الشعب لسعد باشا وهو انه فلاح ، وهذه الميزة هي العامل الوحيد الذي جلب اليه تأييد الوطنيين المصريين ، وجعل الأقباط والمسلمين على السواء يلتفون حوله . . ان مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة ، وقد غطيت جدران القاهرة بكتابات غريبة هي اسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم (زغلول) . . ويعلق الأقباط منذ أن نفي سعد في أربطة الرقبة شريطا أسود يعلوه صليب ، ويعرض الباعة في الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجبس تمثل سعدا . . وفي مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون أغنية مقفاةبكلمات(سعد) أعني السعادة . . ان مكانة سعد من الشعب هي مكانة القديس وانه ليمثل مصر الأصلية »(٤٥) .

ويحكي فخري عبد النور قصة دخول القبط في الوفد عند تشكيله ، اذ كان هو وشقيقه عضوين في نادي رمسيس الذي يضم كبار الأقباط ، فلما قابل سعد وعبد العزيز فهمي وعلي شعراوي المعتمد البريطاني في ١٣ نوفمبر ١٩١٨ وشكل الوفد المصري ، ذهب فخري عبد النور فقابل علي شعراوي ، ثم عاد الى نادي رمسيس يحكي للحاضرين حديثه معه ، ولاحظ الحضور ان اسماء أعضاء الوفد وردت في عرائض لتوكيلات خالية من اسم قبطي واحد ،

فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخري عبد النور وويصا واصف وتوفيق اندراوس للذهاب الى سعد ، وعرضوا على سعد هذا الأمر فرحب بفكرتهم وتحدث معهم في اختيار احد كبار القبط عضوا بالوفد ، فاختاروا واصف بطرس غالي لثروته وثقافته وجاهه . وتحمس توفيق اندراوس قائلا لسعد ان الوطنية ليست حكرا على المسلمين وحدهم . ثم رأى الوفد ان يضم اليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية التي شكلت سنة ١٩١٣ ، وجورج خياط ، فحلفا اليمين مع حمد الباسل في جلسة واحدة في ٢ ديسمبر ١٩١٨ ، وقد سأل جورج خياط سعدا : « ما هو مركز الأقباط وما هو مصيرهم بعد انضمام ممثليهم الى الوفد » فأجاب سعد : « اطمئن ، ان للأقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة »(٤٦) . ولا يلحظ ان سعدا تردد في هذا الأمر لحظة ، وكان ترحيبه وموافقته السريعة ، لاتصدران فقط عن ذكاء سياسي أراد به اسقاط الزعم الانجليزي عن تعصب الحركة المصرية ، ولكن أساسها رصيد الاستنارة الاجتماعية التي كانت سمة أساسية في فكر سعد زغلول وفي ماضيه السياسي(٤٧) ، كما كانت السمة الأساسية في مثقفي حزب الأمة كلطفي السيد وعبد العزيز فهمي ، كما كانت بعض سمات القسم المستنير من رجال الحزب الوطني ، والمهم ان تم ذلك جميعه قبل اشتعال الثورة الشعبية في ٩ مارس ١٩١٩ ، ولا بد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من أن الوفد بهذا الصنيع قد تفادى حدوث اي صدع في جسم الأمة عندما اشتعلت الحركة الشعبية ، فلما جاء ٩ مارس كان الشعب كلا منسجماً مترابط الصفوف ، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأحبط حسابات السياسة الانجليزية ، وكانت هذه المبادرة التي قام بها المجتمعون بنادي رمسيس وسعد زغلول في هذا الوقت المبكر من بداية الثورة ، كان ذلك مما جنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات . ويمكن أن يتصور كم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية ، لو انفجر بركان الشعب ، قبل ان ينضم من القبط أحد للوفد ويطمئنوا لموضعهم فيه وفي الحركة الوطنية ، وقبل ان تطمئن الحركة الوطنية الى موقف هؤلاء منها ، والانجليز يتربصون لها العثار ويتحسسون مواضع الزلل مهما ضؤلت،والانفجارات فاجأت الجميع والنفوس ثائرة ، والتلقائية لها أثر غير محسوب ، وردود الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداها . والحق ان بناة الوفد استطاعوا من البداية ان يعدوه اعدادا صالحا لاستقبال الجماهير المصرية جمعاء في مارس . وتجنب مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهن بمداها .

وقد سافر مع الوفد الى باريس في ابريل ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط ، وسافر مع الوفد كمستشارين له ويصا واصف وعزيز منسى وعلي حافظ رمضان . وفي باريس ضم ويصا واصف الى عضوية الوفود(٤٨) . والذي يلحظ في مذكرات محمد كامل سليم(٤٩) ، ان كان سينوت حنا وويصا واصف ومصطفى النحاس من صفوة ثقات سعد زغلول وساندوه هناك ضد الاتجاه « المعتدل » في قيادة الوفد من أعضاء حزب الأمة القديم وممن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الأحرار الدستوريين . وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطني أو

مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه الى الوفد المصري .

وكان ذلك برهانا ناصع الدلالة على ان التكوين الجامع للوفد كتنظيم ومؤسسة سياسية ، كان واقعا فعليا ، وان المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلي ، وقد صدق في العلاقات التنظيميـة للأعضاء ما ذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتساوية للأعضاء كلهم . وكان للوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القيادي وعلاقته بأعضائه وانعقاد جلساته واصدار قراراته وتوزيع المسئوليات بداخله سياسيا واداريا وماليا . والحاصل ان الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد ، رغم تهادنه مع الانجليز . كان مؤمنا بهذه المصرية الجامعة ذا موقف قومي واضح بالنسبة لتكوين الوفد بالنسبة لمبدأ الجامعة المصرية. ولم تحفظ شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من أعضاء الوفد ، متطرفين أو معتدلين ، مسلمين أو قبط أي موقف يحمل ولو من بعيد. ظل التفرقة الطائفية ، وكانت الخلافات داخل الوفد خلافات سياسية في مظهرها وجوهرها .

شكل الوفد أولا من سعد زغلول وعلي شعراوي وعبد العزيز فهمي ومحمد علي علوبة وعبد اللطيف المكباتي ومحمد محمود وأحمد لطفي السيد ، وكانوا جميعا أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الأخيرين ، ثم ضم اليه على التعاقب حمد الباسل واسماعيل صدقي ومحمود أبو النصر وسينوت حنا وجورج خياط وواصف غالي ومصطفى النحاس وحافظ عفيفي ، ثم حسين واصف وعبد الخالق مدكور وكان الاثنان الأخيران وسينوت حنا من أعضاء الجمعية التشريعية . ثم فصل منه اسماعيل صدقي ومحمود أبو النصر ، وضم اليه ويصا واصف وعلي ماهر .

وانشق على الوفد في ابريل ويونية ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل في قيادته، وهم علي شعراوي ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف المكباتي وأحمد لطفي السيد ومحمد علي علوبة وعبد العزيز فهمي وحافظ عفيفي وعبد الخالق مدكور وجورج خياط . وبقي مع سعد من أعضاء الوفد مصطفى النحاس وواصف غالي وسينوت حنا وويصا واصف وعلي ماهر . وكان عدلي يكن رئيس الوزراء ، وشاء ان يقضي على الوفد وأعمل اجراءات القمع في الوفديين ، وأحال الموظفين منهم الى مجالس التأديب ، ومن هؤلاء محمود فهمي النقراشي وصادق حنين وحسين فتوح وفؤاد شيرين والدكتور نجيب اسكندر وزكي جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد وأحمد محمد خشبة . وأعد وفدا رسميا لمفاوضة الانجليز يتكون برئاسته وعضوية حسين رشدي واسماعيل صدقي ومحمد شفيق واحمد طلعت ويوسف سليمان وهم وزراء حاليون وسابقون . وضم بعثة مستشارين منهم عبد الحميد بدوي وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وابراهيم وجيه وأحمد أمين ومحمود فايد ومحمد شريف صبري وعبد الحميد سليمان وعبد المجيد عمر ويوسف

أصلان قطاوي ويوسف نحاس والياس عوض وغيرهم وفشلت مفاوضات عدلي يكن فعاد الى مصر وقدم استقالته في ٨ ديسمبر .

وظهر لسلطة الاحتلال انه لا بد من القضاء على الوفد المصري بالقوة ، فوجهت انذارا في ٢٢ ديسمبر الى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخري وسينوت حنا وأمين عز العرب ، يأمرهم بالاقامة في الريف أو النفي من مصر ، فرفض الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم فنفوا من مصر ، وأطاع الانذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخري فابتعدوا عن النشاط ، وبقي من أعضاء الوفد واصف بطرس غالي وويصا واصف وعلي ماهر . فأصدر الأولان بيانا للشعب باسم الوفد المصري يعلن تصميم الوفد على الاستمرار في الكفاح . ثم ضم الوفد علي الشمسي وعلوي الجزار ومراد الشريعي ومرقس حنا وعبد القادر الجمال في يناير وفبراير ١٩٢٢ ، وأصدر بياناته الشهيرة التي توصي الشعب بعدم التعاون مع الانجليز ومقاطعتهم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . وفي ٢٥ يولية اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكانا قد عادا الى الوفد) ومرقس حنا وواصف بطرس غالي وعلوي الجزار ومراد الشريعي وقدموا الى المحاكمة ، كما اعتقل من الوفديين عبد الرحمن والقياني وفخري عبد النور ونجيب اسكندر ومحمد نجيب الغرابلي وغيرهم ، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصري السعدي وحسين القصبي والغرابلي ومحمود حلمي وراغب اسكندر وسلامة ميخائيل وعبد الحليم البيلي . وفي ٢٧ فبراير ١٩٢٣ ألقي القبض على المصري السعدي وحسين القصبي وفخري عبد النور ومحمود حلمي والغرابلي وراغب اسكندر ، فتألفت هيئة جديدة من حسن حبيب وعلي الشمسي وسلامة ميخائيل وغيرهم[٥٠] .

وعندما كان الوفد في باريس سنة ١٩١٩ . شكلت لجنة مركزية في مصر رأسها محمود سليمان وابراهيم سعيد ثم مرقس حنا ، وشكل لتنظيم اضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف بركات والابراشي وعلي ماهر وعبد الهادي الجندي وحسن نشأت ومحمد لبيب عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب اسكندر ، واختير الجميع على أساس تمثيلهم المصالح والوزارات الهامة . وهكذا كان الأمر في تكوين أية لجنة أو اجتماع أو مؤتمر أو مظاهرة ، وفي كل صحيفة . حتى الهيئات والتكوينات التي تؤلفها الحكومات المعادية للوفد كانت تصدر عن نفس منطلق المصرية الجامعة الذي فرضه الوفد المصري على الجميع . وكان من الطبيعي ان إجراءات النفي والاعتقال والفصل والمحاكمة التي تتخذها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر الا بمعيار التطرف والاعتدال في نشاطه الوطني .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد ، بيان أن القبط لم يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية ولا عن أي من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة في أية

ظروف . وانهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على اساس الانتماء الطائفي له . ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أي تشكيل . ولا يظهر من استقراء الأسماء في كل مجال - ما أشير اليه هنا كمثال وما لم يشر - ان كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت . فلا يبقى أساس للاختيار الا الايمان بمبادىء الوفد ومدى الفاعلية في النشاط واداء العمل المطلوب . ولايظهر ان الانتماء الطائفي كان عنصرا في الاختيار الا في حالتين اثنتين ، أولاهما دخول واصف غالي الوفد في البداية كقبطي حسبما يستظهر من حديث فخري عبد النور ، على ان هذه الصفة ما لبثت ان زايلته فور انضمامه الى الوفد ، وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم ويصا واصف ثم مكرم عبيد بغير اعتبار لهذا الجانب . وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط ان سيكون للقبط في الوفد ذات الحقوق والواجبات التي لغيرهم ، انما كان بهذا التأكيد ينزع الصفة القبطية والاسلامية كصفة سياسية عن الأعضاء جميعا ، وان عبارة ان سيكون للقبط ما للمسلمين تعني ان لن يكون ثمة قبط ومسلمون في عمل الوفد السياسي ، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعني نفي استعمالها بعد ذلك . وثانيتهما تعيين مرقس حنا وكيلا للجنة المركزية للوفد بمصر في نوفمبر ١٩١٩ ، وكان تأكيد قبطية مرقس حنا في هذه الحالة أيضا ، أي تعيينه كقبطي ، يعني نفي الصفة الدينية في العمل السياسي ، اذ تم هذا التعيين كرد على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة المعادية للوفد ، كخطوة دبرتها سلطة الاحتلال في مصر للتفرقة الطائفية قبل مجيء لجنة ملنر ، وبلغ هذا النفي مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبة الشاب الوطني القبطي عريان يوسف كما سيجيء .

وإذا كان المعتمد البريطاني الدن جورست سنة ١٩١٩ قد برر عدم اختيار القبط في مناصب الادارة العليا، بأن الجماهير « المسلمة » لا تستسيغ حاكما قبطيا عليها ، فالمشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد ما كان يصدر - بسبب حملات النفي والاعتقال - موقعا عليه من غالبيه قبطية أو من قبط فقط . وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفي سعد زغلول في ديسمبر ١٩٢١ ، واصف غالي وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويصا واصف ومكرم عبيد ، فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق الا واصف غالي وويصا واصف لاصدار البيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة . وكانت الجماهير في مصر كلها تنقاد باختيارها وبايمانها بالوفد واعضائه لهذه البيانات وتدور اجهزة الوفد كلها طبقا لما ترسمه . وذلك دون نظر للانتماء الطائفي لمن أصدرها . والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختياري مصدره الايمان والثقة . ما دام الوفد ليس في السلطة وليس له أي من وسائلها المادية ، بل ان يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحديا وسائلها المادية .

وكان سينوت حنا نجما سياسيا وطنيا تألق مع الثورة . كان في الماضي من أصدقاء مصطفى كامل ، وظهر اتصاله بسعد زغلول في الجمعية التشريعية ، عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا المعين في رئاستها اذا غاب رئيسها ، فكان سينوت ضمن من أيده

رغم انه كان عضوا معينا لا منتخبا[٥١] ، وقد سافر مع الوفد الى باريس ثم عاد في سبتمبر ، ولفتت مقالاته الأنظار كلها اليه وأحاطته بشعبية واسعة ، كان بكتاباته لسان الوفد المصري ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملنر ، وساهمت كتاباته في اثارة الجماهير بما اشتعل من مظاهرات في اكتوبر ونوفمبر ادت الى سقوط وزارة محمد سعيد . وكان عاديا ان تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد والتمجيد « للنائب الحر الجريء » بعد كل مقالة يكتبها[٥٢] ، كما كان عاديا ان يعلن التجار عن سلعهم في الصحف اعلانا مسبوقا بتقديم التحية لسينوت ، أو أن يتصادف مرور مظاهرة امام مكان جلوسه فيرتفع الهتاف عاليا له ، وقد أبعدته السلطات البريطانية الى بلده الفشن لمدة خمسة أسابيع بمناسبة وصول لجنة ملنر ، فودع على الأعناق واستقبل على الأعناق ، وكان من مستقبليه علماء الأزهر وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله .

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل أيضا . ومن الداعين للاخاء الكامل بين القبط والمسلمين سنة ١٩٠٨ . وكان عضوا بمجلس ادارة الجامعة المصرية ومنح رتبة الباكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه في خدمتها ، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلا لنقابة المحامين ثم نقيبا لها أربع سنوات[٥٣] . وعرف كفاحه في ثورة ١٩١٩ وكتاباته وخطبه ذات المنزع الفقهي .

وكان ويصا واصف من صفوة المكافحين منذ انضمامه للحزب الوطني ومن أقطاب الوفد المصري منذ انضمامه اليه على ما سبقت الاشارة في مواضع شتى .

وان كل ما سبق في بيان سياسة الوفد ، يفسر الحماس الشديد الذي أبداه القبط والمسلمون ، والشعور بالانتماء للأصل المشترك ، المصرية الجامعة . وثقة الجانبين في بعضهم البعض وتفاؤلهم بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال . وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال ، وهو ذاته المؤسسة الجامعة وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية ، ويجسد قوة « مصر للمصريين » بتكوينها الفعلي . فتلاشى كل حذر بعد ان ظهر التجمع الوطني كحقيقة ملموسة . وسقطت دعاوي الانجليز حول التفرقة والتعصب والتشكيك في مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين ، سقط ذلك لا امام وعد مستقبل ، ولا أمام نظرية تؤيد ، او كلام يتدفق في الصحف أو على منابر الخطابة أو سياسة ترسم ، ولكن أمام الحقيقة الملموسة ، وهي ان حزب الاستقلال والحرية حزب مصري جامع ، وهو ذاته نواة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية ، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاله وتنظيماته وأفكاره وعلاقاته وتقاليد نشاطه .

تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة :

بعد ان ضمنت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى في مؤتمر السلام بحمايتها على مصر ، لم يعد يقلقها الموقف الدولي ، وأصبح مصدر قلقها الحقيقي كما يذكر الدكتور محمد أنيس هو

الوحدة الوطنية الملتفة حول الوفد ، وأصبحت خطتها هي ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملنر التي كان هدفها الأساسي الحصول على اعتراف المصريين أنفسهم بالحماية(٥٤) . وعمل الانجليز على تفتيت هذه الوحدة بسلاحين ، أولهما اصطناع الوقيعة بين المسلمين والقبط ، وثانيهما الاحياء الحذر الهادىء المستمر للذاتية القبطية ، مما كانت تقوم به الصحف الانجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية ، وأهم مثل لها صحيفة « الوطن » .

وقد حدث قبل وصول لجنة ملنر الى مصر ، ان استقالت وزارة محمد سعيد على أثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها . وكان الشعار الذي تنادت به قوى الحركة الوطنية ودعا اليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها . وشاء الانجليز ان يفتتوا الاجماع الشعبي الملتف حول الوفد ، والخليق بانجاح المقاطعة ، باثارة الناحية الطائفية .

وفي ٢١ نوفمبر ١٩١٩ اسندت رئاسة الوزارة الى يوسف وهبة باشا ، وهو من القبط وكان وزيرا في وزارة محمد سعيد المستقيلة ، وشكل وزارته نفس أعضاء الوزارة السابقة تقريبا . فلم يكن الفارق بين الوزارتين الا في الرئيس القبطي الجديد ، وكان المتوقع ان هذه الوزارة هي من سيستقبل لجنة ملنر ويتباحث معها ضد خطة الوفد ، وظهر المأزق ، فلو سكت على الوزارة لتحقق جو الهدوء الذي يرجوه الانجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها ، ولو ثار الناس عليها لقيل ان السبب يرجع الى رئيسها القبطي الذي يرفضه « المسلمون » ، وعلى الحالين فان مظهر الوزارة يمكن ان يستغل في ان القبط راغبين في الاتصال باللجنة . وكان مما يمكن توقعه ان يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال ، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء ، ولو حدث ذلك لاستغل الحادث في هذه المرة استغلال حادث مقتل بطرس غالي سنة ١٩١٠ . وبالفعل فقد كتب السير فالنتين شيرول بصحيفة التايمز « رغم ان المتطرفين المسلمين استاؤوا من وجود قبطي على رأس الوزارة ، غير انهم لا يجرؤون على الجهر بذلك خشية ان ينفروا أنصارهم من الأقباط . . . من المحقق ان يوسف باشا وهبة جدير بأن يوصف بالشجاعة متى ذكر الانسان الخاتمة المفجعة التي اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطي حياته سنة ١٩١٠ » ثم أوغل الكاتب في الحديث عن تعصب المسلمين(٥٥) .

وفي ذات اليوم الذي أسندت فيه الوزارة ليوسف وهبة ، نشرت الاجبشيان جازيت تحت عنوان « مركز الأقباط » رسالة نسبتها الى حبيب شنودة بك عمدة أسيوط وآخرين ، وجاء في الرسالة انهم يطلبون من لجنة ملنر النظر في تعيين القبط في الوظائف الادارية الكبرى . وكان المقدر ان تؤتى هذه الرسالة ـ مع تعيين يوسف وهبة ـ آثاراً سريعة في اشاعة الشكوك بين المسلمين والقبط . ولكن قومة القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبة ، أفسدت الأمر كله . ولم يمض يومان حتى ارسل حبيب شنوده الى الصحف بيانا بأن هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور امضاؤه عليها واختلقت لها اسماء اخرى ليس لها وجود فعلي ،

وطالب بالتحقيق في الإمضاء المنسوب اليه[٥٦] .

أما بالنسبة لتعيين يوسف وهبة ، فقد أعلنت فورا الدعوة للاجتماع بكنيسة القبط الكبرى ، وحضر اليها حوالي الفين غصت بهم الكنيسة ، ورأس الاجتماع القمص باسيليوس وكيل البطريركية ، وخطب عدد كبير منهم القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذي طالب الجمع باعلان براءته من يوسف وهبة ، وحنا الياس ، ولويس اخنوخ فانوس الذي قال انهم انما يجتمعون في الكنائس والمساجد لأنه لا توجد مجالس نيابية . وحضر بعض المسلمين منهم محمد لطفي جمعة ، كما حضر سينوت حنا فهتف له الحاضرون . وأرسل القمص باسيليوس عن المجتمعين برقية الى يوسف وهبة ، « الطائفة القبطية المجتمع هنا ما يربو عن الألفين في الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على اشاعة قبولكم الوزارة ، اذ هو قبول للحماية ولمناقشة لجنة ملنر ، ومما يخالف ما أجمعت عليه الأمة المصرية في طلب الاستقلال التام ومقاطعة اللجنة . فنستحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى اجدادنا العظام ان تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن » . ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة ، ورد به ان الانجليز يسعون لتشويه الوحدة القومية ، وان قبول قبطي للوزارة يمكن ان يفسر بأنه رضاء للقبط أو بعضهم عن سياسة هذه الوزارة ، وان « وهبة باشا لم يمثل في وقت من الأوقات اماني الأقباط ولم يشترك معهم في شعورهم القومي » ، ورغم انه لا فرق بين قبطي ومسلم « فان الأقباط يرون أنفسهم مضطرين الى ان يتقدموا بصفتهم أقباطا لاظهار شعورهم حيال هذا الحادث ، لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل أو هيئة تقبل الحماية أو تساعد على تعضيدها . . » . ووقع على البيان عدد كبير من القساوسة منهم رئيس الكنيسة البطرسية وكثير من كبار القبط منهم نائب رئيس المجلس الملي العام[٥٧] . وأصدرت صحيفة « مصر » ملحقا خاصا ضمنته الخطب والرسائل والبيانات التي أصدرها القبط استنكارا لموقف يوسف وهبة . وجرت اجتماعات مماثلة في الكنيسة القبطية الكبرى بالاسكندرية وفي الأقاليم[٥٨] . واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من القبط يعلنون استنكارهم لموقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه .

وكان من الواضح ان يوسف وهبة عين لأنه قبطي ، وطرح ذلك على الحركة الوطنية « مسألة طائفية » وجب عليها أن تتداركها في مهدها . وكان الوطنيون القبط يعملون في العمل السياسي بصفتهم مصريين فقط ، ولم تكن تثار مسألة الانتماء الديني ، ولكن تعيين رئيس الوزراء بصفته قبطيا . اضطرهم ان يتشحوا بالرداء الطائفي لحظة ليواجهوا الوقيعة « من الداخل » . ولأول مرة يتحدث سينوت حنا في سلسلة مقالاته « الوطنية ديننا » بصفته قبطيا ونائبا عن القبط في الجمعية التشريعية وعضواً في مجلس اسيوط الملي وفي الوفد المصري ، ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبة الذي يضر ببلده عامة وبالقبط خاصة . وكان حرصه على التحدث بهذه الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبة عن جماهير القبط وافساد اي أثر

يراد استغلاله من رابط الدين أو الطائفة التي تجمع بين يوسف وهبة وغيره . ثم حرص على افساد الدلالة المرغوب في اصطناعها دوليا تأييدا لدعوى ان القبط أو بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملنر ، فقال انه يعلن « للعالم » ان يوسف وهبة لا يمثل القبط وانهم منفضون من حوله مجمعون على طلب الاستقلال التام ، وان مسئولية فعله تقع عليه وحده ، « هلا فطنت الى دقة المركز الذي ستضع نفسك فيه اذا فاوضت في شئون البلاد وانت غير مؤيد لا من الأمة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص »[٥٩] . وبذات الدوافع كتب ويصا واصف في الجورنال دي كير ينبه الى الأهمية التاريخية للكسب الذي حققه المصريون بالثورة « هذه أول مرة قام بها الشعب المصري قومة رجل واحد في وجه قوة هائلة يطالبها بحريته واستقلاله . . . كمصري أقول لحضرتكم ما يجمع عليه جميع مواطني من قبط ومسلمين : لن تحكمونا بغير البنادق الانجليزية . . . » ، ثم قال ليوسف وهبة انه يتحمل مسئولية فعلته « أمام السلالات القادمة » وانه لا يمثل القبط ولا يعبر عن أمانيهم[٦٠] .

ويحكي عبد الرحمن فهمي في رسالة الى سعد زغلول الجانب الآخر من الأمر فيقول انه علم ان « الأمة القبطية الكريمة » استاءت جدا من قبول يوسف وهبة رئاسة الوزارة « وأنها تخشى ان يسبب هذا ا نفورا بينها وبين الأمة الاسلامية ، فصحب عبد الرحمن فهمي ستة من زملائه الى الكنيسة في ٢٣ نوفمبر وشاركهم في تألمهم ، وأكد لهم ان لن يحدث اي فتور في علاقاتهم ، وانه اذا وجد من بينهم خائن قبل الوزارة ، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه ، وخطب الشيخ مصطفى القاياتي خطبة في هذا المعنى . واذا صادف هذا الحادث اعتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها ابراهيم سعيد باشا ، فقد انتخب مرقس حنا وكيلا لها ردا على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة[٦١] . وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها ان مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لأرفع مقام في عين الأمة وأسمى منزلة وقد استحقها باخلاصه وتفانيه .

وعلقت صحيفة « الأهالي » على موقف القبط قائلة ان « انزعج القبط ـ بارك الله في حميتهم ـ خافوا ان يكون المراد بذلك (تعيين يوسف وهبة) ان تبرد حميتهم وان يتخلفوا عن صفوف اخوانهم في الجنسية ، أو ان يظن المسلمون انهم متخلفون . . هذا شعور حار يغتبط له المسلمون لا لأنهم خامرهم شك فالارتباط والتساند يقيني ، ولكنهم اغتبطوا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن ان يقوم بخاطر قوم لا يروقهم ان يروا هذا التضامن . . »[٦٢] .

والحاصل ان هذا الموقف قد ادهش الانجليز ساسة وصحافة ، وكان المقدر ان ما أسماه المؤتمر الاسلامي سنة١٩١١ « الافراط في التضامن » بين القبط ، سيربط جماهيرهم أو جزءاً منها بيوسف وهبة . سيما ان ثمة شعورا عاما بأن من يتولى من القبط اكبر المناصب يعتبر « مشخصا لهم » كما تذكر صحيفة « الوطن »[٦٣] . ولكن رباط الدين والطائفة وهذا التماسك

المعروف اتى بعكس النتيجة المرتقبة ، وبدلا من أن يجذب القبط الى يوسف وهبة ، نفرهم جميعا منه ، وبدلا من أن يكون التماسك قوة جاذبة ، اصبح ذات التماسك قوة طاردة ، وأعلنوا براءتهم من رئيس الوزراء الجديد .

ولم ينقض شهر على تعيين يوسف وهبة ، حتى تربص له شاب في مقهى « ريش»والقى على سيارته اثناء عبورها ميدان سليمان باشا قنبلتين انفجرتا واخطأتاه . وقبض على الشاب وهو يهتف « ليحيي الوطن » ، وتبين انه طالب في كلية الطب اسمه عريان يوسف سعد ابن يوسف بك سعد من ميت غمر ، اعترف بارتكابه الحادث لدوافع وطنية . وكان انتماء يوسف للقبط مفسدا لأية محاولة لتفسير الحادث على أساس التعصب الاسلامي . وجهد البوليس في البحث عن أيد خفية فعجز ازاء صلابة عريان يوسف سعد وهدوئه وانتباهه ، ولم يظهر التنقيب اية علاقة للجاني بأحد الا زميلين له بكلية الطب هما تادرس المنقبادي وجورج شحاتة ، قبض عليهما ثم أفرج عنهما سريعا . وحكم على عريان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات[٦٤] . وأظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك ان عريان سعد كان عضوا في التنظيم السري للوفد الذي يتزعمه عبد الرحمن فهمي ، وانه هو من تطوع لاغتيال يوسف وهبة ، حتى لا يساء استخدام الحادث وتأويله ان أقدم مسلم عليه .

سياسة احياء الذاتية القبطية :

لم يكن من شأن هذا الفشل الذي واجهته السياسة الانجليزية في سعيها للتفرقة الطائفية ان يفضي بها الى اليأس السريع . علقت الأجبشيان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة : « نقترح الا نعلق عليها اهمية جدية اذ اننا في بلاد تغلب فيها علاة العمل أولا ثم التدبر بعد ذلك وانا نشعر ان الأمة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفكير في الأحوال بأناة ستنظر اليها في الغالب نظرة مغايرة للنظرة الحاضرة تماما » . ثم حاولت ان تستنبط دلالة « طائفية » من موقف القبط ضد رئيس الوزراء قائلة « اليس من شأن هذاالعمل ان يفسر على انه سعي مقصود يراد به توجيه الأنظار الى الفرق بين الأقباط والمسلمين واعادة الحواجز والخلافات القديمة ؟ نحن لا نبث بأن هذا هو الغرض ولكن يظهر لنا اننا محقون في طرح هذا السؤال . . »[٦٥] .

وكانت صحيفة « الوطن » تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقرائها . كانت من قبل تؤيد حكومة محمد سعيد المبغضة من الشعب وتهاجم المظاهرات التي تشتعل ضده ، « في أي أمة من أمم العالم المتمدينة ترى الغلمان من التلامذة يضعون للوزارات الخطط السياسية »[٦٦] . فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط ، حاولت ان تهدىء النفوس وقد أزعجها قيام القبط متكتلين ضده ، وارادت ان تفكك هذا التماسك الذي أريد ان يكون عونا لسياسة التفرقة فصار حربا عليها . وأطرد حديثها عن انه لا فرق بين مصري ومصري وانه لا يجب ان تعلق اهمية عادية

على اختيار يوسف وهبة ، وان مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد عن مسئولية زملائه[٦٨] . ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها : « ان الاكثار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من النسمات العليلة مما ينم عن ضعفها ، وقد يدخل على النفوس بعض الشك في صلابتها . . » ، ثم خطت خطوة أخرى بقولها انه اذا كان احتجاج القبط مقصودا به الا يستريب الأجانب في عواطف المسلمين ، فانَ هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لأنه دليل على ان « نيات المسلمين لم تصف تماما لأخوانهم حتى انهم ما زالوا يتربصون بهم الفرص . . »[٦٨] . ثم خطت خطوة اخرى لتشكيك المسلمين في تصرف القبط تجاه يوسف وهبة ، بقولها انهم لم يحتجوا على يوسف وهبة الا لقبطيته ، وبهذا لا يمكن القول بأن الأمة المصرية لا تنظر الى الأسماء ولا إلى الديانات . ثم دعت إلى تشكيك القبط من موقف المسلمين بقولها ان المسلمين لم يحتجوا على تعيين الوزراء المسلمين ، وأنبت القبط على موقفهم اذ أظهر المسلمون « أنهم أعقل منا وأكثر رزانة وأصح نظرا . . »[٦٩] . وبعد ان حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة ، أرادت ان تشير الى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث ، اذ أرجعت السبب الى المنشورات التي وزعت تتهم يوسف وهبة بأنه « خائن ابن خائن » ، والى ما زعمت ان سعد زغلول قاله من أن يوسف وهبة « وزير قبطي »[٧٠] .

وكانت غاية الصحيفة من الأمر ، ان تقنع المسلمين بأن موقف القبط هو موقف قبطي في الأساس ، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط ، وان تقنع القبط بأن المسلمين يستريبون فيهم بما لا يستريبونه في أنفسهم . ويرتبط ذلك بدعوى الانجليز ان القبط لم ينضموا الى الحركة الوطنية الا خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم على ما ذكرت « الوطن » ذاتها على لسان الانجليز[٧١] .

ويمكن باستقراء مادة الصحيفة ، معرفة انها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية ، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنقد والتشنيع واساءة التفسير لمواقفهم وآرائهم . وتأكيد الذاتية القبطية وانماءها والوقوف ضد زوال التفرقة بين المصريين في السياسة . وهذه النواحي الثلاث يمكن ايضاحها فيما يلي :

كانت « الوطن » لا تخفي سياستها المناصرة للاحتلال البريطاني . نشرت في ١٥ اكتوبر ١٩١٩ مقالا مترجما كتب عنها في الأجبشيان ميل ، ورد به ان « الوطن » أسست من ٤١ سنة وبيعت الى صاحبها الحالي جندي ابراهيم منذ ٢٥ سنة ، وكانت هي وصحيفة « مصر » ، « لسانا للطائفة القبطية » ، « أما خطة (الوطن) السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسة في جانب الاحتلال ، كما كانت زميلته (مصر) أيضاً . واذا كانت (مصر) قد بدلت لونها السياسي فان (الوطن) لم يفعل بل تراه واقفا بكل شجاعة الى جانب مبادئه الأولى . . ولزيادة ايضاح هذه النقطة : ان (الوطن) يريد أن يرى مصر بلادا مستقلة ولكنه يؤمن بالحقيقة

الآتية ، وهي انه ليس في قدرة المصريين ولا الدول الأخرى ان تطرد الانجليز من مصر ، كما ان احتجاجات الوفد المصري واحزاب الطلبة وموظفي الحكومة وسائر ما يرى من دلائل الامتعاض من الحماية ليست في عرف (الوطن) سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا .. والخلاصة ان الوطن والمقطم هما الجريدتان اللتان لم تنضما الى صفوف الحركة الوطنية » . وتنشر (الوطن) ترجمة هذا المقال بغير تعليق ولا محاولة للتخفي في وقت كان فيه « خذلان البلاد هو الكفر » كما يقول الشاعر محمد عبد المطلب . وقد وقفت (الوطن) مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملنر ، ودعت الى عدم مقاطعة هذه اللجنة والى الاتصال بها(٧٢) . وصفقت كثيرا لمقالات مرقس فهمي التي نشرها في صحيفة (مصر) في أوائل اكتوبر ١٩١٩ يعترض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة ، ولحديث نشر في صحف اخرى للشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية يفهم منه انه ليس من أنصار مقاطعة اللجنة(٧٣) ، ولأحاديث لبعض الكتاب مسلمين وقبط تؤيد هذا الاتجاه :

ويلاحظ ان (الوطن) لم تكن تهتم في هجومها على قادة الوفد الا بالقبط منهم . وركزت هجومها خاصة على سينوت حنا وويصا واصف . وأفحشت أحيانا في الهجوم عليهما ، كالقول بأن سينوت كان في باريس مع الوفد يسعى لمقابلة « السيدات الباريسيات »(٧٤) ، ونشر رسالة ممن تدعى « حنونة بنت دميانة من أسيوط » ، تتهم سينوت بأنه أضاع أموال اليتامى والأرامل(٧٥) ، وتتهمه أمام القبط بأنه مجرد مخلب قط ، وأن ثمة من يكتب له المقالات التي تظهر باسمه وانه لا يدري من أمر القضية المصرية شيئا ، وان قوما آخرين قد « اتخذوه لفيفا (أي أنه يحرس ثياب اللصوص ولا يسرق معهم كما ورد في القاموس) » وانه تنبه أخيرا وأراد أن تكون له حصته في الغنيمة(٧٦) . وعندما صرح سينوت بأن القبط يضحون بحياتهم في سبيل استقلال مصر ، اتهمته بأنه بذلك يذم المسلمين ويشكك في مستقبل علاقات القبط بهم بعد خروج الانجليز(٧٧) . وحرصت دائما على القول بأن سينوت لا يمثل القبط ولا يعتبر نائبا عنهم .

وشنت الصحيفة ذات الهجوم على تادرس شنودة المنقبادي صاحب صحيفة (مصر) ، الذي حول سياسة صحيفته ضد الاحتلال . اذ بقي خمسا وعشرين سنة منذ اصدار الصحيفة ظهيراً للاحتلال ثم تحولت - سياستها فجأة لأنه « رأى عجلة الوطنيين دائرة فتعلق بتلابيبها وتحرك معها » ، ثم تقول للمنقبادي انه يوم ينتصر الانجليز في مصر « يندم صاحب مصر لهجرة أصدقائه الأقدمين (الاحتلال) وارتمائه بين أذرع اصدقائه الجدد (الوفد) »(٧٨) ، وتقول ان المنقبادي يبرر اتجاهه الجديد بأنه « لولا هذه الخطة التي انتهجها ، خطة المجاملة او أن شئت المراوغة والمبدأ الذي اتبعه .. وهو مبدأ التظاهر بالغيرة والممالأة لزعماء هذه الحركة (الوفد) ، لأصاب الأقباط من جراء ذلك أعظم الأخطار وأكبر الأضرار .. كما حدث في مقتل الخواجة

داوود دقدوق من أعيان الواسطي . . اذا صحت هذه الرواية[٧٩] » وهاجمت (الوطن) يوما القمص سرجيوس وتادرس المنقبادي ثم قالت « هل ينتظر ان أمريكا الحرة الغيورة التي يدفع قومها ألوفا من الجنيهات للمرسلين هنا لنشر القواعد المسيحية تمد يد المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها اذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يودي بالبقية الباقية من الفضائل[٨٠] » .

وكانت « الوطن » تحرص على تأكيد الذاتية القبطية ، وتحاول دائما أن تقف في وجه الامتزاج الحاصل بين القبط والمسلمين ، بمحاولة فتح حوار بين كل من الطائفتين والأخرى . واستخدمت في ذلك كل الحذر الممكن في أمر أساسي وهو ابقاء كل من الجانبين متميزا عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة ، وان يبقى بذلك الوجود القبطي الطائفي كوجود سياسي . كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية ثم تقول : « ولكن هناك أمرا جوهريا لم أعرف مقدار اهتمام القائمين بالحركة الوطنية به ولم تمكني ظروفي من الوقوف عليه ، اعني به كيفية انضمام الأقباط لهذه الحركة المباركة ، وهل كان انضمامهم بصفتهم أمة تمثلها هيئات ملية شورية مسئولية، أم هم انضموا مبعثرين واحد من هنا وواحد من هناك . . » ولا تفتأ تؤكد ذاتية القبط في انضمامهم للحركة الوطنية قائلة ان شوقهم للحرية والاستقلال « شوق شيخ هرم عاد اليه ميراث أبيه وكان قد حرم منه وهو بعد في المهد صبيا »[٨١] . ولما أرسل عبد العزيز جاويش الى وكيل بطريركية القبط يحييه على مواقف القبط الوطنية ، ردت عليه ساخرة عنيفة تحاول أن تثير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨ ثم تقول « ان القبط أحق من سواهم بالمطالبة باستقلال مصر لأنها وطنهم ووطن أجدادهم من ستة آلاف سنة . . القبط الذين تحت اسم مصر من اسمهم . . »[٨٢] ، وسياق الصحيفة كلها الحرص على ان يبقى هناك في مجال النشاط السياسي والاجتماعي قبط ومسلمون .

على ان كل هذا السعي لم يأتِ بنتائجه في الوقيعة بين المصريين في هذه الفترة. سيما وقد ظهر موقف الانجليز من ربط وجودهم بمصر بدعوى حماية الأقليات في الوثيقة التي اعلنوها باستقلال مصر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . وتلقف هذا التحفظ دعاة الشقاق ليصوغوه نصوصا في دستور مصر ، فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاستقلال بغير تحفظات ، الذي يعني في ذات الوقت الدفاع عن وحدة الشعب وعن التنظيم القومي للجماعة السياسية المصرية .

المراجع

(١) صحيفة الوطن ٧ اكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٢) المسيحية والقومية العربية . عبادي العبد عبادي ص ١٠٣ . نقلا عن رسالة ماجستير للأستاذ رياض سوريال بشارة « المجتمع القبطي في القرن التاسع عشر » ص ١٣٧ .

(٣) تربية سلامة موسى ص ١٥١ - ١٥٣ .

(٤) صحيفة الأفكار ١٢ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٥) مذكرات فخري عبد النور . المصور ٢٨ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٦) صحيفة الوطن ١٤ اكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٧) الصحف اليومية : الوطن ، مصر ، الأفكار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٨) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٩) المجتمع القبطي في القرن التاسع عشر لرياض سوريال ، الأقباط في القرن العشرين . الجزء الثالث ، رمزي تادرس ص ٧٧ ، ١٨٨ .

(١٠) صحيفة وادي النيل ٢٠ مايو سنة ١٩٢٢ .

(١١) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ ، صحيفة مصر ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(١٢) صحيفة الأفكار ٣ فبراير سنة ١٩٢٠ .

(١٣) صحيفة مصر ، رسالة وردت اليها من الدكتور نصر فريد من برلين في ١٧ نوفمبر ونشرت في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ وذكر بها الدكتور نصر ان المرحوم محمد فريد كلفه بارسالها قبل وفاته .

(١٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . الدكتور محمد حسين . الجزء الثاني ص ١٣١ .

(١٥) البدائع . الدكتور زكي مبارك . الجزء الأول ص ١٨٧ ، مقال نشره في ١٣ مارس سنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول وفكره السياسي . . طارق البشري . مجلة الطليعة عدد مارس سنة ١٩٦٩ .

(١٧) حياتي . الدكتور أحمد أمين ص ١٨٥ .

(١٨) سندباد في رحلة الحياة . الدكتور حسين فوزي ص ٩٨ .

(١٩) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٠) تربية سلامة موسى . ص ١٥١ - ١٥٣ .

(٢١) مع الوفد المصري . محمود أبو الفتح ص ٢٦ .

(٢٢) المرجع السابق (مع الوفد المصري) ص ٥٢ .

(٢٣) مذكرات فخري عبد النور . . المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
(٢٤) المسألة المصرية والوفد . محمود أبو الفتح ص ١٥٦ .
(٢٥) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٢٦) صحيفة الأفكار ٢٩ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٢٧) صحيفة وادي النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .
(٢٨) The History of Nationalism in The East. Hans Kohn. P. 206
(٢٩) هانزكوهن . المرجع السابق ص ٢١٤ .
(٣٠) صحيفة وادي النيل ٩ مايو سنة ١٩٢٢ .
(٣١) صحيفة الأهالي ٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٢) دراسات في وثائق ثورة ١٩١٩ . الدكتور محمد أنيس . ص ١١ .
(٣٣) أعلام من الشرق والغرب . محمد عبد الغني حسن . ص ١٢٤ .
(٣٤) حديث للشيخ محمد شاكر مع مراسل صحيفة البتي باريزيان ، صحيفة وادي النيل ٧ مايو سنة ١٩٢٢ .
(٣٥) صحيفة النظام ١٧ سبتمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٦) صحيفة مصر ٢٩ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٧) مذكرات فخري عبد النور . المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
(٣٨) صحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٩) صحيفة وادي النيل ١٤ مايو سنة ١٩٢٢ .
(٤٠) صحيفة النظام ٦ يناير سنة ١٩٢٠ خطاب ألقاه ويصا واصف للصحفيين الانجليز .
(٤١) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ نقلا عن الجورنال دي كير .
(٤٢) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩١٩ .
(٤٣) صحيفة النظام ١٣ سبتمبر سنة ١٩٢٠ .
(٤٤) صحيفة الأفكار ٥ يناير سنة ١٩٢٠ .
(٤٥) صحيفة وادي النيل ٢٣ ابريل سنة ١٩٢٢ .
(٤٦) المصور ٢١ مارس سنة ١٩٦٩ .
(٤٧) سعد زغلول وفكره السياسي المرجع السابق .
(٤٨) مع الوفد المصري . محمود أبو الفتح . ص ١٠ .
(٤٩) نشرت في صحيفة الأخبار على أيام متتابعة في مارس سنة ١٩٦٩ .
(٥٠) ثورة ١٩١٩ ، عبد الرحمن الرافعي ، في أعقاب الثورة . عبد الرحمن الرافعي الجزء الأول . ص ١١ ، ٣٤، ٦٩، ٩٩، مذكرات فخري عبد النور بمجلة المصور .
(٥١) صفوة العصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر . زكي فهمي ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧ .
(٥٢) صحيفة مصر ، اكتوبر ونوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٣) صفوة العصر . . المرجع السابق ص ٣١٤ ـ ٣١٥ .
(٥٤) الدكتور محمد أنيس . . المرجع السابق ص ٥١ .
(٥٥) صحيفة الأفكار ٢٣ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٦) الصحف اليومية في ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٧) صحيفة الأهالي ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٨) الصحف اليومية ، وصحيفة مصر ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٩) صحيفة مصر ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٦٠) صحيفة مصر ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦١) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١، ١٥٨ .
(٦٢) صحيفة الأهالي ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٣) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٤) صحيفة الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٥) صحيفة مصر صحيفة الأهالي ٢٦ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٦) صحيفة الوطن ٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٦٧) صحيفة الوطن ٢١ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٨) صحيفة الوطن ٢٤ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٩) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٠) صحيفة الوطن ١٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧١) صحيفة الوطن ١٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٢) اعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٣) صحيفة الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٤) صحيفة الوطن ٩ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٧٥) صحيفة الوطن ٤ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٦) صحيفة الوطن ٦ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٧) صحيفة الوطن ١٢ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٨) صحيفة الوطن ١٤ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٧٩) صحيفة الوطن ١٠ ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٨٠) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٨١) صحيفة الوطن ٧ أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٨٢) صحيفة الوطن ٢٧ ديسمبر سنة ١٩١٩ .

دسـتور ١٩٢٣

دستور ١٩٢٣

تصريح ٢٨ فبراير وحماية الأقليات :

مع انتهاء الحرب العالمية الأولى ، انهارت امبراطوريتان كبيرتان هما امبراطورية النمسا والمجر والامبراطورية العثمانية ، وانهارت المانيا . وأعيد اقتسام العالم وبلدان الامبراطوريتين المهزومتين ، وتكونت دول جديدة على أنقاضهما ، سيما في شرق أوروبا والبلقان . وأسفر التكوين السكاني للبلاد الناشئة ـ سيما في أوروبا ـ عن وجود أقليات عديدة في كل منها ، دينية أو لغوية أو جنسية أو قومية . كان ربع سكان بولندا حسب التحديد الجديد لها من أقليات غير بولندية ، بعضها الماني أو يهودي أو روسي ، ويتصف بعضها بالعداء للأغلبية ويكثر من عرض شكاواه على عصبة الأمم . وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على ما بينهما من ود مفقود . وتكونت يوغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا . وضمت ايطاليا تريستا اليها وانضمت ترنسلفانيا الى رومانيا . لذلك يلحظ في كافة المعاهدات الدولية التي قننت بعد الحرب هذه الأوضاع الجديدة ، انها تضمنت نصوصا تتعلق بحماية الأقليات .

أبرمت معاهدة فرساي في ٢٨ يونية ١٩١٩ مع المانيا ، وأبرمت معاهدة سان جرمان في ١٠ سبتمبر التالي مع النمسا ، ومعاهدة سيفر في أغسطس ١٩٢٠ مع حكومة القسطنطينية ، وتضمنت المعاهدتان الأخيرتان نصوصا تتعلق بحماية الأقليات ، كما أبرمت معاهدة نويلي مع بلغاريا في ٢٧ نوفمبر ١٩١٩ ، ومعاهدة تريانون مع المجر في ١٤ يونية ١٩٢٠ . . . وتضمنت هذه المعاهدات نصوصا تؤمن « الأقليات الجنسية والدينية واللغوية » ، وتضمن تمتعها بالحقوق السياسية وحرية ممارسة الشعائر الدينية والتعليم واستعمال اللغات الخاصة بالأقليات أمام المحاكم وفي التعامل مع السلطة .

ونتج عن تصفية الامبراطورية العثمانية ابرام معاهدة سيفر أولا ثم معاهدة لوزان في

١٩٢٣ . وخضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذي ابتدعته الدول الكبرى في ميثاق عصبة الأمم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها وأثير موضوع الأقليات في لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين ، وفي سوريا بالنسبة للدروز ولغيرهم ، وفي العراق بالنسبة للأكراد

وقد سبقت الاشارة الى ان السياسة البريطانية في مصر منذ احتلالها كانت حريصة على ان تصبغ مصر في صورة « جماعة دولية » ، تتكون من مجموعات سكانية متنوعة ومتخالفة . وكانت أهم وسائل التفتيت القومي لمصر يتجه الى الأقلية الدينية القبطية ، باعتبارها الأقلية الدينية الأساسية أو الوحيدة في مصر ، فاذا أمكن عن طريقها اقرار هذا المبدأ ، أمكن اصطناع أقليات اخرى الى جوارها ، كالعرب (البدو) والأوروبيين وغيرهم . وبدأ تنفيذ هذه السياسة منذ ١٩٠٨ ، ثم اتخذت شكلها القانوني الأول عند انشاء الجمعية التشريعية في ١٩١٣ بتقرير التمثيل الطائفي فيها ، ثم أعدت مشروعات برونايت لصياغة الدولة في عمومها على هذا الوجه ، مع ادخال الجاليات الأجنبية في صلب تكوينها . كما سبقت الاشارة الى ان أحد جوانب السياسة البريطانية هو تبرير وجودها الدائم في مصر بحماية الأقليات[١] .

والمهم الآن الاشارة الى ان الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الأولى قد انتجت عنصرا سياسيا مواتيا لبريطانيا ، لكي تضع مبدأ « حماية الأقليات » في أي صك دولي يحدد العلاقات بينها وبين غيرها ، ومصر خاصة . وان يتقبل الرأي العام الدولي تنفيذ هذا المبدأ ، ما دامت تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالعرف الشائع ، وما دام من مصلحة الدول الكبرى التمسك به لتأكيد وجودها في التوابع الجديدة . لذلك تضمن مشروع كيرزن الذي جرت عليه مفاوضات عدلي ـ كيرزن سنة ١٩٢١ نصوصا تضمن« حقوق الأقليات » في مصر وقد أشير الى هذه النصوص من قبل[٢] .

ومن المعروف ان مفاوضات عدلي ـ كيرزن قد فشلت بسبب وجود الثورة في مصر . وانه عقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر واعتقل كثيرون ، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسي الذي يمكن أن ترتضيه بريطانيا مع انصار عدلي وثروت . ومما تسجله كتب التاريخ أيضا ان اللورد اللنبي المندوب السامي في مصر كان توصل من احتكاكه بالثورة في مصر ، الى انه لا سبيل لضمان الوجود البريطاني فيها الا بالغاء الحماية عن مصر والاعتراف باستقلالها السياسي وتبادل اللنبي مع كيروزن وزير الخارجية رسائل عديدة في الفترة من نوفمبر ١٩٢١ الى فبراير ١٩٢٢ ، نشر بعضها فيما بعد بعنوان « الكتاب الأبيض ». ويظهر من هذه الرسائل ان لندن كانت لا ترتاح الى اقتراح اللنبي ، كما كانت على وشك ان تستدعيه من مصـر وتعزله من منصبه[٣] ، لولا ادراكها المتزايد لخطورة الأوضاع في مصر ، ولولا الثقل السياسي الكبير لأللنبي في الدوائر الحاكمة كسياسي وكقائد مظفر من قادة الحرب الأخيرة . وفي رسالة اللنبي الى كيرزن في ٢٠ يناير ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة ،

وورد في هذا الدفاع عبارة ذات أهمية خاصة في صدد النظام الداخلي لمصر ، قال : « . . ان ادخال الأنظمة البرلمانية ـ لا الالغاء الرسمي للحماية ـ هو الذي سيكون راجعا اليه على الأكثر ما عسى ان يكتسبه الوزراء المصريون من ازدياد القدرة على مقاومة آرائنا ، في ظل الترتيبات المقترحة ، بالمقياس الى ما كان لاسلافهم قبل الحرب . ولكني على هذا أحسب أن حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها الى المعارضة في انشاء هذه الأنظمة ريثما تبرم معاهدة مع مصر . اذ بديهي ان مثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتبريرها بوجه عام ، فضلا عن أنه لا يجب ان يغيب عن البال أن ضغط الرأي العام في السنوات الأخيرة ـ كما ينطق بلسان الصحافة وبوسائل أخرى معيبة ـ قد زاد استقلال الوزراء امام السلطات البريطانية زيادة لا سبيل الى الخطأ فيها . كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بادارة مصر بمساعدة لفيف صغير من الانجليز ومشورتهم ، ولم يكن هذا ممكنا الا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين ، وكانت أغلب المناصب الادارية يشغلها دائما المصريون ، ولا ينبغي ان يتوهم أحد ان الانجليز حتى في غير أوقات السلم العادية حاولوا ان يحكموا مصر الا بصفتهم خميرة صغيرة معتمدة على أعظم مقدار من التعاون الأهلي . . »[٤] .

ودلالة هذه العبارة ، ان وجهة نظر اللنبي ـ وهي التي انتصرت في رسم السياسة البريطانية ازاء مصر ـ كانت تتحصل في ان السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على « الحماية » أو التبعية المباشرة ، وان « الحماية » من قبيل الظواهر التي يمكن التنازل عنها ، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والادارة المصرية تنظيما يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون اساسا . وقد أشار اللنبي في رسالة اخرى الى علاقة مصر بالدول الأخرى ، وان ضمان عدم تدخل هذه الدول في شئون مصر ليس اساسه « الحماية » كذلك ، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسة وقدرتها على فرض مبدأ « منرو » بريطاني على مصر .

وطبقا لهذا الفهم صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ ، يعترف لمصر بالاستقلال وبوضع التحفظات الأربعة المعروفة ومنها حماية مصالح الأجانب وحماية الأقليات . وأشار اللنبي في احدى رسائله الى كيرزن (الوثيقة ٢٣) ان هذا التحفظ يستوعب المواد ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٦ من مشروع كيرزن . كما ان التحفظات الأخرى تستوعب النصوص الأخرى في المعاهدة .

وظهرت أهمية هذا التحفظ خاصة في التصريحات التي أفضى بها لويد جورج رئيس وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ فبراير فقال : ان مركزنا الخاص الذي ندعيه لأنفسنا في مصر يجعل حماية مصالح الأجانب والأقليات في مصر من حقنا وحدنا ، ويلزمنا بأن لا نفصل تلك التبعة عن ذلك المركز الخاص . وأن تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا في

السنوات الأخيرة حين اشتد الهياج في مصر ضد الأجانب . وآمل أنه في الوقت الذي يعترف فيه بمصر دولة مستقلة أن يعترف المصريون بأن عليهم وحدهم كبح عواطفهم[٥] .

ولم يمض أكثر من شهر ونصف ، ومع بدايات عمل لجنة الدستور ، حتى ترددت اشاعات قوية في مصر وخاصة في الأقاليم ، بأن وزارة عبد الخالق ثروت قد وزعت أمرا سريا على مصالح الحكومة يقضي بأن تلاحظ في التعيينات ان تكون نسبة الموظفين القبط واحد الى اثني عشر بالنسبة للمسلمين ، وان الانجليز هم من اقترح عليها ذلك . . واثار هذا الأمر لغطا شديدا . ثم وجه مستر سوان عضو مجلس العموم البريطاني سؤالا الى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر ، وعن صحة ما يشاع من انه تم « وفقا للاقتراحات الانجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الأقليات » ، وعما اذا كانت هذه السياسة ترمي الى الثأر من القبط لانضمامهم الى المسلمين في الحركة الوطنية[٦] . وقال كثيرون : « ان في هذا ما يشعر بأن يد انجلترا هي التي تحرك التيار في هذه المسألة ، وان وزارة عبد الخالق ثروت تعمل بوحي من الاقتراحات التي عرضتها عليها حكومة لندن »[٧] وطالبوا الوزارة بأن توضح علنا حقيقة الأمور . والملاحظ ان الوزارة سكتت عن الرد . وحتى صحيفة « الوطن » ذات الاتجاه المعروف في الموالاة للسياسة البريطانية والعداء للوفد واثارة التفرقة بين القبط والمسلمين ، لم تصب قولا تقوله الا ان الوفديين هم من أبلغوا مستر سوان بالخبر ، وسخرت منهم على التظاهر بالاخلاص في الدفاع عن القبط بغير هدف الا الدعاية[٨] . وانحصرت الاقلام المدافعة عن الحكومة في لوم الوفد على ايصال الخبر الى مستر سوان دون تكذيب له[٩] . وكان مستر سوان من العاطفين بمجلس العموم على المسألة المصرية ومن ذوي الاتصالات بالوفد .

صدى تصريح ٢٨ فبراير :

ما أن صدر تصريح ٢٨ فبراير ، حتى قاومه الوفد بشدة ، وأسماه سعد زغلول « نكبة وطنية كبرى » . ورغم أنه كان في الحقيقة خطوة سياسية هامة من خطى الاستقلال في ظروف ذلك العهد ، فقد رفضه الطموح الوطني ورفضته الحركة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تصم الاستقلال المعترف به بالصورية . ونظرت الى التحفظين الأولين الخاصين بتأمين مواصلات الامبراطورية والدفاع عن مصر بأنهما وسيلة لاستبقاء الوجود البريطاني المسلح ، والى التحفظ الثالث الخاص بحماية الأجانب والأقليات بأنه وسيلة التدخل البريطاني في شئون الحكم المصري والادارة . وقال واصف بطرس غالي سكرتير الوفد انه لا حق لانجلترا في تولي حماية الأقليات ، وهو من اختصاص عصبة الأمم (حسب ميثاقها) وان المصريين يعتبرون ذلك « بمنزلة تدخل لا يطاق من جانب انجلترا »[١٠] .

كتبت صحيفة « وادي النيل » انه يجب ان يفهم التحفظ الخاص بحماية الأقليات في

ضوء ما عرف عن السياسة الانجليزية من سابق تعويلها على قيام الشقاق بين المصريين ، وبهذا يعود « التحفظ » بالقضية المصرية القهقرى ، ودعت الى وجوب التسلح بالحكمة ازاء دهاء السياسة الانجليزية « لأن اليد التي تسجل مثل هذا العارض ليعمل به لا بد أن تعمل لتنفيذه بجميع الوسائل التي تكون في طوق البشر . وقد رأيناها تجمع من شتيت هذه الوسائل ما يخرج احيانا عن دائرة الأمور المتوقعة الى دائرة الطوارىء والمفاجآت »[١١] ، وكتبت صحيفة النظام « ان حماية المصالح الأجنبية والأقليات مغزاها الاشراف على أعمال المصريين الداخلية وتصرفاتهم الخاصة وضرورة موافقتهم على كل قانون يسنونه »[١٢] . وأسمت صحيفة « مصر » هذا الأمر بدعة ، لأن الأقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تعتبر نفسها جزءا منفصلا عن الأمة ، « لا نوافق على هذه التسمية التي تريدها السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها »[١٣] .

وأصدر الحزب الوطني بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ فبراير ، الذي يرمي الى اضفاء الشرعية على مركز بريطانيا في مصر ، والذي يعترف باستقلال ليست له قيمة ما بقيت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصلحة الأجانب والأقليات[١٤] . وكتبت صحيفة « الأخبار » ان كان أول العهد بسماع مسألة حماية الأقليات في مشروع كيرزن ، وليس لها من هدف الا تسويغ بقاء الانجليز رغم ارادة أهل البلاد ، والا ايجاد ذريعة للبقاء والتدخل اذا رفضت الدول الأخرى دعوى بريطانيا اشرافها على حماية الأجانب من رعايا هذه الدول[١٥] ، وأصدر الحزب الديمقراطي المصري بيانا ناقش فيه التصريح وذكر « ليس في مصر أقليات من النوع الذي نص على حمايته في معاهدات سان جرمان وسيفر والذي تعتبر أقليات معادية لأكثرية البلاد . لا تخالف بين سكان مصر الا من جهة العقيدة ، اما حياتهم المدنية فهي واحدة كما هو الشأن في انجلترا وفرنسا وألمانيا . . »[١٦] .

لجنة الدستور ومسألة الأقليات :

كان صدور تصريح ٢٨ فبراير بالاتفاق بين اللورد اللنبي وبين عبد الخالق ثروت والفريق الذي انشق عن الوفد . لذلك بات منتظرا أن يعهد الى ثروت بتأليف الوزارة وان يكون أخص مهامها اعداد الدستور . وسجلت الكتب المتبادلة في أول مارس بين الملك وثروت هذا الأمر . وفي ٣ ابريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضوا ، قاطعها الوفد والحزب الوطني اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب أعضاؤها ، لا لجنة تشكلها الحكومة في ظل الأحكام العرفية . وقد اختير لعضويتها من يمكن اعتبارهم ممثلين (للأقليات) حسبما استخلصت صحيفة الوطن[١٧] . فكان فيها من القبط الأنبا يؤانس مطران الاسكندرية تقليني فهمي والياس وعوض وتوفيق دوس ، ومن عرب البدو صالح لملوم ، ومن الاسرائيليين يوسف أصلان قطاوي ، ومن السوريين يوسف سابا ، ولم يفت « الوطن » ان تضع هذه

الدلالة تأكيدا على الصفة الطائفية للعضو أخذا بالمنطق الذي اتبع في تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ .

وإذا كانت الجلسة الأولى للجنة قد استنفدت في كلمات الافتتاح والمناقشات العامة عن تنظيم الأعمال ، فانه فور البدء في العمل بالجلسة الثانية ، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المبادىء العامة التي شكلت بالانتخاب بين الأعضاء وكان فيها توفيق دوس) ، فور ذلك أثار حسين رشدي رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الأقليات ، وكانت أول كلماته هي لفت نظر الأعضاء « الى العناية بوضع نصوص في دستورنا لحماية اقليات لأن انجلترا حفظت لنفسها حق حمايتهم » . . وذكر ان وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا . فلما سأله عبد اللطيف المكباتي عن نوع هذه النصوص ، استدرك قائلا ان معنى الحماية هي ضمان الحرية للجميع .

ثم كانت أول مسألة ذات اتصال بالأديان ، ناقشتها اللجنة الفرعية بالجلسة التاسعة لها ، هي مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص « العادي » في قضاء الأحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة في هذا الأمر هو السعي لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان في مسائل الأحوال الشخصية ، والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وادارة أموال ناقصي الأهلية ، مع نوع من التهيب تجاه ما يمكن ان يكون في تعميم اختصاص المحاكم الشرعية من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على ما يظهر من أقوال عبد العزيز فهمي وعلي ماهر خاصة . واستصوبت اللجنة رأي عبد الحميد بدوي انه لا مجال للحسم في هذا الأمر بالدستور ، لأفضلية ترك الأمر مرنا يعالج في المستقبل بالقانون ، سيراً على إنشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص دستوري يعوق هذه المرونة . وباللجنة العامة (بالجلسة ٢٤ في ٢٥ أغسطس ١٩٢٢) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائي في بعض مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالأهلية وادارة الأموال ، وأيد التوحيد عبد العزيز فهمي وتوفيق دوس وقليني فهمي ، وعارضه يوسف باشا والأنبا يؤانس ، فتقرر نهائياً عدم ذكر شيء عنه بالدستور . ومعنى ذلك انه بقي لجهات القضاء الديني والطائفي اختصاصها في هذا الشأن ، رغم الشعور انه من مصلحة التطور للمجتمع ان يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهي ، وترك للمستقبل ان يذلل ما في الأمر من صعوبة .

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية (٧ مايو) ، أثار حسين رشدي في البداية مسألة الأقليات لذات الهدف السياسي الذي قرره من قبل . واقترح أن يتضمن الدستور ذات النصوص التي وضعها الانجليز في مشروع كيرزن ، وهي تتعلق بالمساواة في الحريات وفي الحقوق المدنية والسياسية وفي ممارسة شعائر الدين والتعليم ، واستعمال اللغات . . فووفق على هذه النصوص بالاجماع . والحق أنه لم يكن في النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ الا في ان ترد

في معاهدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن ان تكون . اما ورودها في الدستور فقد كان تقريرا لأحكام المساواة والحرية الدينية سليم . فلما تلى نص يتعلق بكفالة الحقوق المتساوية للمصريين بالنسبة للأقليات « في القانون وفي الواقع » اعترض المكباتي على ان يرد في الدستور ما يعترف بوجود أقليات ، فسارع الرئيس بغير مناقشة الى أخذ الأصوات وظفر بالموافقة بالأغلبية ، ثم قال ان « الأقليات » اصبحت محمية ولا محل للتحفظ الانجليزي . فرد عبد العزيز فهمي معترضا على هذا التعليق الذي يثبت ان المصريين لم يستطيعوا دحض التحفظات الأخرى الواردة في ٢٨ فبراير ، وان الأولى هو ذكر ان مركز المندوب السامي في مصر يتعارض مع سيادتها. ثم أبدى خشيته من أن تفسر عبارة « في القانون وفي الواقع » بما يوجب ان تضمن الدولة للأقليات تمثيلا فعليا اذا لم ينجح أفراد منهم في الانتخابات . وقال انه يرفض هذا النص كله وان الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالأقليات قد يفسر على انه تقييد في الالزام بتدريس اللغة العربية . فطمأنه رشدي قائلا ان المقصود هو الا تتخذ الدولة « في الواقع اجراءات تمنع دون المساواة استبدادا منها » .

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد اثارة للأمر من توفيق دوس) وضع « نظام للأقليات يضمن تمثيلها النيابي » . فثارت أهم جوانب الموضوع ، وهو الجانب الذي مثل معركة سياسية بين المؤيدين والمعارضين في اللجنة الفرعية واللجنة العامة ، ولدى الرأي العام المصري بكافة اتجاهاته . وقد تحدث في ذات الجلسة توفيق دوس ، ثم عبد الحميد بدوي ، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ مايو) ، حضر اللجنة خلاله فضلا عن اعضائها أعضاء آخرون من اللجنة العامة ، وهم يوسف سابا وحسن عبد الرازق وقليني فهمي والياس عوض . وانضم الى رأي توفيق دوس الياس عوض ، والى عبد الحميد بدوي عبد العزيز فهمي ومحمود أبو النصر. وفي النهاية اقترح بدوي ارجاء بحثه لأنه أمر خطير لا تستطيع اللجنة « أن تنشيء البحث فيه انشاء » وان تحمل الأمة المصرية على رأيها ، فأجل الموضوع لنظره في اللجنة العامة ، التي أثير الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين (٢١ أغسطس) من توفيق دوس، فأجل أربعة أيام ضمانا لحضوره هو عبد الحميد بدوي. وفي ٢٥ أغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التي أثيرت بشأن « تمثيل الأقليات » فيالصحافةوغيرها منذ اثارته الأولى في مايو . وانضم له في رأيه الأنبا يؤانس ويوسف قطاوي الاسرائيلي وعلي المنزلاوي عبد اللطيف المكباتي ، وانضم الى بدوي كل من ابراهيم الهلباوي وعبد الحميد مصطفى وعلي ماهر وأحمد طلعت ومحمود أبو النصر وقليني فهمي ، وأخذت الأصوات في نهاية النقاش تقرر بالأغلبية عدم تمثيل الأقليات .

تتلخص وجهة نظر توفيق دوس في دفاعه عن تمثيل الأقليات ، في ان ذلك يرجع لسبب سياسي وآخر قانوني . والأول هو قفل الباب أمام التدخل الأجنبي بهذه الدعوى ، وتمثيل

الأقليات لا يعني تفرقة بين المصريين بل ان اهماله هو ما يحمل مظنة التفرقة ، اذا لم ينتخب منهم أحد فظن جمهورهم ـ صوابا أو خطأ ـ ان حقه مهضوم ، وغالبية الجمهور تتأثر بالظواهر ، والجمعية التشريعية حفظت للأقليات مراكز محددة . اما السبب القانوني فهو ان المجلس النيابي يقرر التنظيمات والقوانين ، وقد يقرر ـ بحسن نية ـ ما تراه الأقلية ماسا بها أو مضرا بحقوقها ، والخير ان يوجد فيه من ينبه الى ذلك . وضرب لذلك مثلا ما كاد مجلس شورى القوانين ان يقرره من اشتراط النجاح في امتحان القرآنللالتحاقبالكتاتيب ، اذ كان الشرط يقصر الإلتحاق بها على المسلمين . وقال ان تمثيل الأقليات تعرفه دساتير بلجيكا وأسبانيا فليس بدعة ، وان كان أساس الأقليات مختلفاً . . ثم اقترح أحد طريقين لاجراء التمثيل . احدهما ان يجرى الانتخاب العام ، فان ظفرت الأقلية بما ينقص عن نسبتها من المقاعد ، جرى انتخاب عام في كل مديرية يشترك في اقتراعه المسلمون والقبط معا ، لانتخاب عدد من الأقلية يكمل النسبة ، وبهذا لا تنفرد الأقلية بتقديم ممثليها . والطريق الثاني ان ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الأقلية من بين من كانوا مرشحين في الانتخابات منهم . وبالنسبة لمجلس الشيوخ أما ان يؤخذ بأحد الطريقين ، واما ان تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس . وقال انه لا يتقدم باقتراحه بصفته قبطي ، ولكنه مصري يخشى الخطر من عدم الأخذ بهذا المبدأ . وان ما يؤمن به الجميع من الديمقراطية وما يتمنونه من زوال الفوارق لا يجب ان يخفي واقع الأمور . ولبيان واقع الأمور ضرب مثلا بقانون نظام وراثة العرش الذي صدر وقتها ، والذي اشترط فيمن يختار وصيا على العرش (اذا كان الملك غير رشيد) ان يكون مصريا مسلما ، وان انتخابات المجلس المحلي لبندر أسيوط التي جرت في يناير السابق لم تسفر الا عن انتخاب أربعة كلهم من المسلمين ، فاستقال محمود بسيوني ليترك مقعده لصاحب عدد الأصوات التالي له وكان قبطياً .

وامام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا ، وعلل قومة القبط ضد فكرته بما يرونه مصلحة لهم في الا يغضبوا المسلمين « فتظاهروا بأنهم لا يريدون التمثيل » ، « وإذا لم تمثل الأقليات » فقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وانهم لا يريدون هذه الحماية (٢٨ فبراير) في حين انهم يريدون التشدد في التمسك بها ، وانه كقبطي لا يجب عليه ان يتهم الأقلية في شعورها الوطني ، ولكن ازاء غلبة الأمية والجهل في صفوف الأكثرية والأقلية وازاء مصلحة البلد يقول الحقيقة . ومن الخطأ الظن بأن الأقباط يريدون حقا مقصورا عليهم لأن الأمر يتعلق بالمصلحة الوطنية . وأن كثيرا ممن يجهرون برفض تمثيل الأقلية يسرون العكس . واذا كان تمثيل الأقلية الدينية يخالف النظريات الدستورية المدنية ، فالمهم الا تتبع النظريات الا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية . وشعوب الشرق لا تميز كما يجب بين الدين والسياسة ، وقوانين الأحوال الشخصية ترتكز على أحكام الدين . واذا كانت كفالة تمثيل الأقليات تعني تقرير امتياز قانوني لهم ، فحسب الأكثرية امتيازها الناتج عن كونها كذلك ، وهو امتياز لا يعدله شيء . وضرب

مثلا بمرشحين تساويا في كل شيء واختلفا في الدين ، فسيكون لأحدهما امتياز على الآخر بانتمائه لدين الأكثرية . وذكر ان ليس تمثيل الأقليات هو ما يخلق الفوارق الدينية ، فهي باقية ما بقي الاحتكام لأحكام الدين في مسائل الأحوال الشخصية . وطلب في النهاية ان تنسى اللجنة انه قبطي ولا تتذكر الا كونه مصريا .

وقال الياس عوض انه لم ينتخب بالجمعية التشريعية ، فرد عليه أبو النصر بأن كثيرا من المسلمين لم ينتخبوا مثله منهم أحمد بك عبد اللطيف . وقال الأنبا يؤانس ان أخوة المسلم والقبطي ووحدتهم توجب عليهما حفاظا لها تقرير التمثيل بنسبة العدد . وقال علي المنزلاوي انه بصفته من الأكثرية يرى في تمثيل الأقليات نفعاً عظيماً لضمان وجودها بالهيئة النيابية . وقال عبد اللطيف المكباتي انه يرى ان الفارق الديني أمر شخصي محض لا يتعدى العبادات ، ولكن مراعاة لشعور الأقليات وحفظا للرابطة والوحدة يوافق على تمثيلهم .

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوي في ان السبب السياسي الذي يدعيه توفيق دوس من اسقاط حجة بريطانيا في التدخل سبب غير قائم . والمعاهدات الدولية الحديثة لم تزد عن تأكيد مبدأ المساواة ، ولم يقبل أحد تقرير مبدأ « تمثيل الأقليات». والسبب القانوني غير قائم أيضا ، لأن الأكثرية ليست أكثرية فحسب ، بل هي طوائف تفصل بينها المصلحة كالملاك والتجار والمهنيين . ولا يقول أحد بوجوب تمثيل هذه الطوائف . وعلاج مثل هذه الأمور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس النيابي والرأي العام . أما المثل الخاص بالكتاتيب فالحاصل ان مجلس شورى القوانين لم يقرر شرط النجاح في القرآن . ودلالة ذلك عكس ما يقول دوس . وتمثيل الأقليات في دستور بلجيكا يتعلق بالأقليات السياسية لا بالجماعات الدينية ، لأن المجلس النيابي مجلس سياسي لا مجلس ديني ، « والأقلية الدينية من حيث هي مجموع يشترك في دين غير الأكثرية لا يمكن القول بأنها مذهب سياسي قائم بذاته ، بل هذا هو الذي يجب تجنبه » . والنائب يمثل الأمة كلها لا ناخبيه فقط ، والأساس ان يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميولهم السياسية . ورد على تخوف دوس من ضياع حقوق الأقلية ، قائلا ان الناس تحيا بالتفاهم والتسامح، وكان الخلاف دائما موقفا استثنائيا . واذا كانت الأقلية تذكر احداث الماضي البعيد فقد عانت الأكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر ما عانت الأقلية . والفارق الديني يضعف في مصر الآن ولن يطول الزمن « حتى يمحّي في علاقاتنا الاجتماعية وتعفي تماما جميع آثاره » ، وفي محاولة ابقائه انكاراً للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن . ووجود التمثيل الخاص بالأقليات يوجد الجهة التي تحرص عليه فتزيد الفوارق وتنمو . والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح « ما يربط الناس في حياتهم الاجتماعية هو عامل المصلحة المشتركة بصرف النظر عن الدين أو المذهب » ثم قال « اني لأتمنى أن أرى اليوم الذي يجمع كل اسباب مرافقنا حتى في الزواج والطلاق وما الى ذلك من أحوالنا الشخصية تحت نظام

واحد ، بحيث نعيش جميعا في ظل حياة مدنية محكمة منظمة » . وقال ان تقرير تمثيل الأقليات يعني شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة في النظم النيابية ، واذا اعترف بتمثيل القبط ظهرت بعدهم أقليات كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات الطلب ، ثم يظهر الأروام والأرمن وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم في التخلي عن جنسياتهم واكتساب المصرية ! فيتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطا ليس له طابع أهلي «ومسرحاً للمنازعات الدينية والجنسية » ، ولذلك فان الأمر ليس نصا يوضع في الدستور ولكنه « حدث اجتماعي خطير جدا » .

وذكر عبد العزيز فهمي ان تمثيل الأقليات يعني منحهم امتيازا ليس لغيرهم ، مع ان الروح الديمقراطية تعني ازالة الفوارق ، وأوصى أن يترك الأمر للمستقبل فان وجد شعور عام يطلب هذا الطلب عدل الدستور . . وذكر محمود أبو النصر أن تمثيل الأقليات بدعة . وقال علي ماهر أنه أمر يستبقي الانقسام ، والحاضر والقريب يدل على ان الجمهور المصري لا يعرف فارقا بين مسلم وقبطي ، فضلا عن أن الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمن بعيد « وكم رأينا الثقة تنزع من المسلم لتعطى للقبطي » ، فكيف يمكن اغفال هذه الأدلة والعمل بعكسها ، والقبط ممثلون في كافة المجامع السياسية بنسبة تزيد عن نسبة عددهم . وفي الانتخابات اذا تقدم مرشح غير مؤيد بحزب فحسابه على نفسه ، واذا أيده حزب فانصار حزبه يؤيدونه مسلمين وقبط . وقال قليني فهمي ان تمثيل الأقليات يهدم الوحدة الوطنية .

طرفا الجدال في مسألة الأقليات :

كان للخلاف حول تمثيل الأقليات جانبان ، أحدهما أظهرته الظروف التي أثير فيها الموضوع وتصريح ٢٨ فبراير وهو جانب المسألة الوطنية أي تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذي يبدو خلال نقاش دوس وبدوي وهو جانب المسألة العلمانية ، أي تأثير هذا التمثيل في التطوير المدني للمجتمع . ومما يمكن ملاحظته ان لم يكن هناك اختلاف بين بدوي ودوس في هذه الفترة ولا فيما تلاها ، بالنسبة للمسلك السياسي العام لكل منهما ولوضعه الاجتماعي وتكوينه الثقافي العام . كلاهما كان يقف مع « العدليين » ممن عرفوا باتجاههم المعادي للوفد ، وكلاهما صحب الوفد الرسمي المرافق لعدلي يكن في مفاوضاته مع كيرزن ، والذي كان وفدا متهما من الحركة الوطنية في اخلاصه لقضية البلاد . وعرف عن دوس تقربه للسياسة الانجليز وابتعاده عن تمثيل القبط في بعض ما أشارت اليه الصحف في هجومها عليه(١٨) ، ثم عرف مشاركا في الحكومات التي انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد . كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاه بدوي الصريح لدعم سلطة الملك وللتقييد من الحريات ، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم الغائه ، واشتراكه في بعض هذه الحكومات خلال الأربعينات . وكان دوس

القبطي يؤيد تمثيل الأقليات وبدوي المسلم يعارضه ، وكل منهما يصدر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية .

وفي الجانب الآخر ـ غير الرسمي ـ ثار ذات الخلاف بين محمود عزمي وعزيز ميرهم ، على صفحات الصحف وفي الاجتماعات . وكان الاثنان أقرب إلى جيل شباب هذه الفترة ، ينتميان الى حزب واحد نشأ وقتها وهو الحزب الديمقراطي المصري ، وساهم كلاهما في صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة ، وهما يتفقان في نظراتهما المدنية وسعيهما لتدين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وايمانهما بالحرية والعلمانية ، وان اختلفا حول الاشتراكية التي ينزع اليها ميرهم دون عزمي ، وبالنسبة لمستقبلها السياسي الديني في اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء ان ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كأقليات تمثل في النظام المبدأ ، وما يمهد به البعض من جمع التوقيعات واصدار البيانات عنه ، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة .

قال عزمي ان تمثيل الأقليات ليس بدعة بل هو تمش مع كمال التمثيل القومي . وان المجلس النيابي سياسي ولكن ليس بالمعنى الضيق الجاف لهذه الكلمة ، انما بالمعنى الذي يستوعب « العنايات القومية » والعناصر المتشابكة في الاجتماع والاقتصاد والادارة . ويتولى المجلس بحث شؤون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالأسرة مما له ارتباط بالدين ، (أي السبب القانوني عند دوس) . وان مصر نالت ما نالت بفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها ، واستمرار هذه الروح يوجب تمثيل الأقليات (أي السبب السياسي عند دوس) . ثم عاد يعزز رأيه بعد أن صدر قانون نظام وراثة العرش الذي ظهرت فيه روح اعتبار المملكة المصرية مملكة اسلامية دينها الاسلام . وقال انه يعلم مقدار تماسك الناس بالدين فلا يطالب بفصله عن الدولة ، ولكنه يهتم بملاحظة ان في تحديد دين رسمي للدولة ادخال لعنصر الدين في اعتبارات الحكم ومظاهره ، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء أن ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية كأقليات تمثل في النظام البرلماني . وكان اقتراحه أكثر تطرفا من دوس ، وهو ان تمثل الأقلية في البرلمان بانتخابات تجري بين جمهورها لاختيار ممثليها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة . وذلك على ان يقتصر تمثيل الأقلية بوصفها هذا على مجلس النواب ، اما المجلس الآخر فلا يرى لهم تمثيلا فيه اتساق مع مطالبته بأن يكون مجلسا ممثلا « للأنظمة المنتجة في النشاط العقلي والمادي » فلا يتسع للتقسيمات الدينية . اما اجهزة الحكومة والسلطات الأخرى فلا يرى تمثيلا لأن الاختيار لها يجب ان يكون حسب الكفاية والصلاحية وحدهما[٢٠] .

وكتب ميرهم تعليقا على ما سمعه من أن لجنة الدستور تنوي اقرار مبدأ تمثيل الأقليات الذي اقترحه احد الأعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الاتهام بالتعصب ، كتب يهاجم

اللجنة اذ لو كان اعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة « لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات » . ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة . ثم قال ان القوانين كانت جميعا دينية محضة فتطور الجزء الغالب منها الى « مدنية تحكم الضرورة والمصلحة ولم يندم أحد على ذلك ، وسينتهي الباقي الى ان يكون مدنيا صرفا تبعا لتطورنا المطرد . . » والأكثرية والأقليات الموجودة الآن ليست الا نتائج تاريخية لن تلبث طويلا ان تزول كما زالت آثارها في الغرب ، وستحل محلها جماعات سياسية واقتصادية تخرج منها الأحزاب ، ومن الواجب على الدساتير ان تساعد هذا التطور لا ان تقاومه(٢١) . ثم وجه بيانا يحذر فيه الأمة من الخطر الوشيك ان لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزمعه من اقرار هذا المبدأ ، وما يمهد به البعض من جمع التوقيعات واصدار البيانات عنه وذلك ليسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة . ودعا القبط في العاصمة والأقاليم للاجتماع في النوادي والكنائس والمحافل ليعلنوا صراحة انهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذي يقرر للمصريين جميعا(٢٢) .

ثم كتب ميرهم يتهم محمود عزمي بالنظرة السكونية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة) ، ويعجب من أن عزمي المعروف بميوله الفكرية العصرية وطبعه المدني «Laic» ، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة ، رغم انه يود من صميم قلبه أن يتطور المجتمع بسرعة الى الأنظمة المدنية البحتة ، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الاعتبار المدني لا الاعتبار الديني ، وانه كان ممن لهم اليد الطولى في تأسيس الحزب الديمقراطي الذي لا يعترف بأكثرية دينية وأقليات ، ويؤمن بالمساواة بلا فارق طائفي ، ويقرر وجوب توحيد القوانين جميعا مدنية كانت أو شخصية . وقال ان عزمي برأيه الأخير ينكر ذاته وميوله ومبادىء حزبه ويناقض مواطنيه باسم النظرة العلمية ، وهي ليست عملية ما دامت تخالف كل هذا الذي انكره عزمي وخالفه وغفل عنه من تطور . وقال انه اذا كان للقبط نظم عائلية وقوانين أحوال شخصية خاصة ، فان ذلك لا يستدعي تمثيلا خاصا في البرلمان ، ودليله على ذلك انه لم يقم حزب قبطي طائفي ، ولو كانت الحاجة داعية لقيامه لقام ، وهو حزب لن يتكون لأن اختلافات المستقبل لن تقوم على انكار المسلمين لقوانين القبط الشخصية ومصالحهم الطائفية « بل على انتقال البلاد من النظم العتيقة البالية الى النظم الحديثة الراقية . وهذا الانتقال لن تنفرد به اكثرية دون أقلية فتتعارض المصالح بينهما . . . »(٢٣) .

رد عزمي بأنه يرى الأخذ بالنظرة السكونية والحركية معا بالنسبة للموضوعات الاجتماعية ، ويرى التمييز بين الآمال العريضة وبين الواقع ، وانه لا يتنكر لمدنية ميوله بل يتشرف بها « وبما هو فوق المدني منها أيضاً » ، وانه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن ، ولكنه لم ينكر حزبه فهو لم يحدد رأيا بعد في المسألة ، وكان الأولى ان يتم النقاش

بداخله ، وان مخالفة مواطنيه لا تعنيه كثيرا متى كان يفكر ويبحث ويخلص فيها ، ثم قال لميرهم « يدي في يدك اذن أيها الصديق لينادي كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية . وبعد هذا أقول معك ان لا أكثرية ولا أقليات . لهذا أرجو ان توجه همك لا أن تقول قولك وأنت باق عضوا في مجلس منوف الملي »(٢٤) .

بعد هذا عقدت جمعية أهالي « حصة مليج » التي تجمع عضوية خمسة آلاف قبطي ويشرف عليها عزيز ميرهم ، اجتماعا في ٣٠ مايو قررت فيه اعتبار القومية المصرية وحدها أساساً لتقرير حقوق المصريين ، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائي وجعلهما مدنيين في الأحوال الشخصية مثلما حدث في المعاملات ، « أو على الأقل وضع الأساس بحيث لا يكون الدستور عقبة في تشريع المستقبل المدني »(٢٥) .

فكتب عزمي يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية في الجسارة في ابداء الرأي ، فقال انه يصفق بحدة لهذا القرار ، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التي تحتم تمثيل الأقليات . وهي ان الواقع المصري لا يتفق مع جميع الأماني ، وظروف الحياة الاجتماعية سائرة في طريق بروز القومية المصرية كأساس وحيد ، ولكن لا تزال الأمور تمشي على قواعد لا تساعد على اندماج العناصر كلها بعضها في بعض . والأسرة عماد الحياة العامة ، والقوانين الحالية تساعد على بقاء الأسر غير متداخلة على قاعدة الاختلاف في الدين . والتقاليد الدينية تسمح - « ولو بشيء غير قليل من التأفف » أن يتزوج المسلم من كتابية فتبيح دخول العنصر المسلم حظيرة الأسرة الكتابية ، ولكنها تأبى تزوج المسلمة من كتابي . واغلاق باب الأسر يقابله نوع من التحاشي في الحياة العامة . ثم طالب بالمظاهر المدنية البحتة في الأسرة والتعليم والتفكير والقضاء وكل نواحي النشاط المصري ، وان تكون هناك قواعد واحدة للزواج ومحاكم واحدة للنظر في كل المنازعات وقواعد واحدة للتعليم والتربية في المدارس ، بغير تمييز بين فريق وفريق حسب التبعية الدينية . ثم قال ان الواقع المصري لا يسمح بتحقيق ذلك ، وفي هذا تكمن نقطة الخلاف مع عزيز ميرهم رغم تلاقيهما في المبادىء والمطامح . وقال ان الطفرة في المسائل الاجتماعية مستحيلة ، وليس الا التدرج ، واشار الى وجوب النظر الى « الواقع المصري » ، والواقع المصري هو ان جماعة من خير مفكري البلد لم يستطع احدهم ان يعارض في لجنة الدستور اقتراح النص على دين رسمي للدولة ، رغم انهم لا يطمئنون الى هذا الاقتراح « لكنهم حكموا ان الواقع المصري يقوم في وجههم ان حاولوا رفض الاقتراح » ، وقال انه لا يوافقهم على موقفهم ولكن هذا الموقف يكشف عن « الواقع في طريقة تفكير البعض من المتقدمين عندنا » . ثم قال انه لا بد من تمثيل الأقليات ما دام الدستور لا يهدم العتيق من المبادىء الاجتماعية التي تبقى الهوة بين الطوائف ، ولا قول بأكثرية وأقليات اذا قامت الوحدة على

أساس من التشريع المدني ، والى ان يقوم الأساس « يجب احترام الواقع وحذار من اهمال اعتباراته »[٢٦] .

وقد كتب طه حسين يعارض تمثيل الأقليات ، ويقول انه اما ان نقطع الصلة مع الماضي لايجاد دولة عصرية تقوم على وحدة سياسية صحيحة . . واما ان نستبقيه فنحتفظ بوحدتين سياسيتين ليس حظ احداهما من السيادة أوفر من حظ الأخرى . كما عارض ما كتبه محمود عزمي على أساس ان الفكرة الدينية قد تطورت في مصر[٢٧] .

أما محمود عزمي فقد أوغل في حديثه السابق ايغالا كادت به المسألة ان تنحرف من قضية الى قضية اخرى ، ومن جدل حول التنظيم الدستوري والظروف الاجتماعية الى ما رأى فيه رجال الدين خوضا في المقدسات ، وكان بعضهم هادئا في الرد عليه كالشيخ الابياري ، وكان بعضهم عنيفا صاخبا ، وقد فهم البعض عبارة « القوانين المدنية » بمعنى القوانين المتحضرة وبمعنى الحكم على قوانين الشريعة بأنها ليست كذلك ، فصحح عزمي هذا الفهم بأن المقصود بهذا المصطلح الحديث هو التشريعات الموضوعة التي تسن بمعايير المصلحة والعقل ، وان مجادليه لا شك مقتنعون بأن أحكام الشريعة متمشية على هذه المعايير[٢٨] . . والملاحظ ان كان ثمة تجاوب كبير بين عزمي وصحيفة « الوطن » بتبادل نشر المقالات والتعليقات ، وان كانت ردوده أحيانا تتسم بسوء التفسير لمواقف معارضيه كما فسر تصريح واصف بطرس غالي عن اختصاص عصبة الأمم بأنه يقصد حماية العصبة للأقليات المصرية[٢٩] ، رغم ان الحديث كان في معرض الهجوم على تصريح ٢٨ فبراير ليس الا . وكان عزمي يلقي المحاضرات دفاعا عن رأيه حتى اسمته « الوطن » البطل الوحيد الواقف معنا[٣٠] .

أنصار تمثيل الأقليات :

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الأقليات قد بدأ بلجنة الدستور ثم تناولته منابر الرأي العام ، أحزاباً وصحافة واجتماعات . . ولا شك انها كانت تتردد كثيرا كمسألة تتداول فيها الآراء وتصطرع الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة ، حسب الوضع السياسي لأطرافها وحسب حساسية الظرف السياسي الحالي ومثيراته . وقد كانت صحيفة « الوطن » لا تفتأ تشير الى هذا الأمر . ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ فبراير قد صعد طرح المسألة ، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مصعدا لها أيضا . وقد سبقت الاشارة الى ان حسين رشدي نبه الى وجوب معالجة مسألة حماية الأقليات في ثاني جلسات اللجنة (١٣ ابريل) ، ومن قبلها كانت « الوطن » تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة باعتبارهم « ممثلي الأقليات » ، وفي ١٥ ابريل طالبت بالتمثيل واقترحت طريقته . وفي ٢٥ ابريل طالب محمود عزمي ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستوري - في « الاستقلال »

بتمثيل الأقليات . ودعا محام يدعى أميل بولاد ذوي الرأي من طوائف الأقليات إلى الاجتماع في مكتبه في ٢٨ ابريل لدراسة هذا الأمر ولدراسة/ مسألة قضاء الأحوال الشخصية ورفع رأيهم الى لجنة الدستور[٣١] . ولما أثير الموضوع على هذا النحو وجد ردودا عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بغير افراط من الجانبين . فكتبت « وادي النيل » ان الحذر واجب تعليقا على « ما كتب في الصحف وما يستشف من وراء هذه الكتابة من الأغراض السيئة »[٣٢] . وكتبت « مصر » تعارض هذه الدعوة على شيء من التردد ، فشكرت الداعي لها ورفضت ما يؤدي الى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكرة ان القبط لا يرفضون بأن تكون لهم شخصية خاصة[٣٣] . ولكنها بعد ذلك أخذت صف الدعوة للتمثيل .

ولكن الموضوع بدأ يحتل بؤرة الاهتمام السياسي عندما أثاره توفيق دوس باللجنة في ٧ مايو . وكان من المعروف وقتها ان من أساليب لجنة الدستور في عملها ، أن تتحسس اتجاهات الرأي العام خارجها حذر أن تنعزل عنه أو أن تشتط الى حكم يتهاوى في التطبيق أو تقوى به المعارضة في الطعن على اللجنة . فكان ثمة حوار غير مباشر بين اللجنة والرأي العام رغم سرية اجتماعاتها . وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الرأي العام ترى أن تتحسس موازين القوى بشأن ترجيح أحد الحلول له[٣٤] . وكان حسين رشدي مهتما بمسألة تمثيل الأقليات ، ورأى ان يؤخذ رأي القبط فيها ، كما طالب المكباتي باستدعاء كبارهم لسماع وجهات نظرهم ، واقترح الهلباوي أن ينشر باسم اللجنة رأيا دوس وبدوى فعورضت هذه الاقتراحات، واستقر الأمر على أن ينشر كل من دوس وبدوي رأيه بصفة شخصية ، ثم كتب ابراهيم دسوقي أباظة في الأهرام يخبر بأن دوس هو من طرح المسألة بما يفهم منه ان للقبط طلبا لدى المسلمين . ويحكي توفيق دوس ان « هذا التصوير جعل القبط يقومون رافضين ما طلب »[٣٥] . وقد نشر دوس مقالته الأولى بأهرام ١٥ مايو ، ورد عليه بدوي باسمه وباسم « قانوني جليل » في اليومين التاليين .

وكان طالبو تمثيل الأقليات حريصين على ضمان نسبة من المقاعد في المجلس النيابي لهم ، على ان تجري الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جميعا ، فلما طالب عزمي بأن تنتخب الأقلية ممثليها عارضوه[٣٦] .

وتلخصت وجهة نظر الداعين للتمثيل بما لا يخرج عما أبداه دوس وعزمي في هذا الشأن . على أن نبرة الاثارة زادت صعودا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة ، وضد القبط فيه لما عملوا ضدها ، وضد الكتاب المسلمين الذين لا يجاملون القبط في طلبهم ولا يعرفون « طعم الكياسة وسلامة الذوق »[٣٧] . ثم بلغ الأمر أحياناً حداً من التطرف بعيدا ، مثل ما أشير

اليه من أن عدم تمثيل الأقلية لا يضمن معه عدم حصول التدخل الأجنبي « بناء على شكايات ولا يخفى ان الحرمان من التمثيل النيابي من الأمور التي تستدعي الشكوى »[٣٨] .

على ان الاتجاه الأكثر اعتدالا ، كان في مطالبته بتمثيل الأقلية يعترف بأن النظام الدستوري يبنى على التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية ، وان تمثيل الأقليات أكثر ملاءمة للأنظمة الأوتقراطية التي تكون الهيئات النيابية فيها هيئات استشارية . الا انه في بلادنا خاصة للدين صفته في التنظيمات[٣٩] . وذلك على ما أبداه عزمي في كتاباته . كما ان التجارب النيابية السابقة تظهر وجها للخشية ، إذ انتخب القبط في مجلس شورى النواب أيام الخديو اسماعيل بفضل توصياته المشددة ، ثم طالب اللورد دوفرين في تقريره الذي أعده عن مصر بعد الاحتلال البريطاني في ١٨٨٣ بوجوب انتخاب الأقلية ، ولم ينتخب في الهيئات النيابية وقتها قبط ، مما حدا بالحكومة الى تعيين البطريرك وعضوين معه ، وفي انتخاب مجالس المديريات ولجان الشياخات لم ينتخب الا ثلاثة ، رغم ان عدد المنتخبين يصل الى المئات . وكذلك حدث في انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣ ، ويخشى في المستقبل في المعارك الانتخابية ومع استخدام « وسائط التأثير على الأفراد والجماعات » ان يندفع المجلس النيابي الى وضع لا يمثل فيه الأمة كلها ، وعلى كل حال فيجب احترام الآراء التي تبدي في هذا الشأن وحملها بمحمل حسن النية[٤٠] .

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور ان الأنبا يؤانس كان من هذا الاتجاه ، وأشيع وقتها انه استتال من اللجنة ، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف[٤١] ، وتردد ان البطريرك يؤيد مبدأ التمثيل حسب حديث اذاعه عنه الياس عوض عضو لجنة الدستور ، وأيده مراسل البورص بعد مقابلته البطريرك ، ولكن أثير أيضا أن حديث الياس عوض مشوه وان حقيقة موقف البطريرك ورجال الأكليروس - على ما ذكر عزيز فهمي المصري - وجوب الحفاظ على الوحدة « فاذا كانت المصلحة في عدم تمثيل الأقليات فذلك ما يجب ان يلاحظ في تكوين البرلمان ، واذا كانت في التمثيل فذلك ما يجب ان يلاحظ أيضا »[٤٢] . ويلاحظ ان هذا الموقف أقرب الى التردد وعدم التحديد ، وقد يكون السبب أن البطريرك رأى أن يبتعد عن الحسم في مسألة اختلف فيها القبط ، مما أملى عليه البعد عن الحسم .

وكان ممن أيد تمثيل الأقليات برسائل أرسلت الى لجنة الدستور ، المجلس الملي القبطي الانجيلي العام ، والمجلس الملي للأقباط الأورثوذكس ، ومطران كل من اسنا والدير المحرق والمنيا وصنبو ، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا ، وقد دعت صحيفة « مصر » المجالس الملية وسائر الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل الى لجنة الدستور . ولكن لم يظهر ان كان لهذه الدعوة صدى كبير ، ولم يمكن التقاط اكثر من أسماء اصحاب البيانات المشار اليها فيما سبق[٤٣] .

وقد أصدر محمد علي علوبة عضو لجنة الدستور ما أسماه « رجاء » طالب فيه بأن تبدي الأقليات رأيها في الأمر ، وأوصى بأن يأخذ الجميع « بما يراه أصغر الأخوين منا فيما نحن فيه مختلفون » . كما أرسل بعض أعيان أسيوط برقية الى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الأقليات ، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الأعيان هناك ، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا(٤٤) . ويقال ان توفيق دوس كان سافر الى أسيوط لبث دعوته هناك وكتابة العرائض المؤيدة له(٤٥) .

معارضو تمثيل الأقليات :

في ثاني جلسات اللجنة الفرعية للدستور التي نوقش فيها تمثيل الأقليات ، وردت للجنة برقية من وديع صليب المحامي بالمنصورة يعلن فيها معارضة القبط ـ قبل المسلمين ـ لهذا المبدأ ورفضهم ما يزيد عن الضمانات الشعبية العامة ، « ولن يخرج قبطي على الأمة بتقدمه للانتخابات لتمثيل الأقليات » . وأهمية ذلك ان المعارضين لمبدأ التمثيل لم يكن عزمهم ينحصر في مجرد ابداء الرأي ولكن وصل الى حد الدعوة لاتخاذ الموقف العملي الواجب الاتباع ، وهو موقف المقاطعة الذي كان من الأسلحة الفعالة لثورة ١٩١٩ . وقد نشرت هذه البرقية بالصحف(٤٦) ، فصارت بمثابة دعوة للرأي العام لاتخاذ هذا الموقف اذا حدث وتقرر تمثيل الأقليات .

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة واستنكر موقفهم من جماهير واسعة من القبط ، وانتقد موقف الأنبا يؤنس وخاصة من قبط الاسكندرية الذين يرأس مطرانيتهم(٤٧) . ورد من يدعى ح. ج. د. ي. على ما قاله توفيق دوس عن عدم انتخاب القبط بمجلس اسيوط المحلي ، قائلا ان ذلك دليل على استبعاد الناخبين للاعتبار الديني في الانتخاب ، ما دام عدد الناخبين من القبط هناك مساوياً لعدد المسلمين(٤٨) . ورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوس من عدم انتخاب القبط في الجمعية التشريعية ، بأن الجمعية كانت ذات اختصاص هزيل فلم يهتم بانتخابها سوى عدد قليل ، وان الانتخابات لها تمت في العهد القديم الذي استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقبطي « بفضل الأصابع الأجنبية وهذا الزمن مضى » ، ونبه الى خطأ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغير الكشف عن الظروف والملابسات التي تتم فيها(٤٩) . وأعلن القمص بطرس عبد الملك رئيس المجلس الملي العام ورئيس الكنيسة المرقسية الكبرى ان تمثيل الأقليات هو من تطبيقات فرق تسد ، ولعن من يوقظ الفتنة النائمة . وأبدى القمص باسيليوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتج عن هذا التمثيل من عزلة للقبط . وانكر الكثيرون أن في مصر أقليات ، لأن الأقليات توجد باعتبار اختلاف الجنس أو الموطن الجغرافي كالأرمن واليونان في تركيا اذ تكون الفوارق جمة ، بينما لا يوجد في مصر الا شعب من أصل واحد متجانس في

العادات والأخلاق والمزاج . وبالنسبة لمجالس المديريات والبلديات وغيرها فيندر ان يوجد واحد منها لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل غالي المحامي[٥٠] .

ورد سلامة موسى على دوس ينبهه الى ان تمثيل الأقليات لا يفيد القبط لأن النظام البرلماني هو نظام الحكم بالأكثرية ، ولا تجدي الأقلية في البرلمان إلا ان يكون لديها الأمل في ان تصبح أكثرية ، ولا يتوافر ذلك الا للأقليات الحزبية السياسية ، ولن يفيد القبط ما يحفظ لهم من مقاعد ما دامت الأكثرية لا تسلم بمطالبهم في مشروع ما . واذا استطاعت الأقلية الدينية ان تبلغ بعض غاياتها بمخالفات واتفاقات مع الأحزاب ، تكون خرجت بذلك عن كونها أقلية وتصطبغ بصبغة أخرى . ثم نبه الى أن ما يجب الاهتمام به هو الا يكون نظام الانتخابات على درجتين ، لأن ذلك خليق بأن يمنع دخول المصلحين والمتطرفين من الأحرار والاشتراكيين الى البرلمان[٥١] .

وشارك في ذات الموقف كثيرون وعلى رأسهم الوفد كما سيجيء ، والحزب الوطني الذي يمكن تتبع مواقفه في هذا الشأن مما كانت تسجله « اللواء المصري » ومما كتبه فيها عوض الله ابراهيم[٥٢] . وكتب كثيرون يشفقون من شئون مصر ، وثار البعض متهمين معارضيهم بالمروق من الوطنية[٥٣] ، ومهاجمين دوس الذي يعبث بوحدة الأمة التي بنيت بالجهد والدماء والدموع ، لأنه ! ينزف قطرة دم ولا ذرف دمعة[٥٤] .

واذا كان من الحق ان يقال ان فكرة تمثيل الأقليات قد استقطبت عددا أكبر نسبيا بالقياس الى ما أثير منذ ١٩١٩ من مسائل طائفية ، فأيدتها بعض دوائر الاكليروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط في الأقاليم ومن المفكرين السياسيين المسلمين ، وبدا من ذلك ان المسألة تتعلق بأمر جاد وخلاف غير مصطنع ، يؤكد ذلك أيضا أهمية الاعتبارات التي أبداها البعض ، بالنسبة للتطور الحضاري للمجتمع . وخلاصة الاعتبارات التي أثارها هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية لا تزال تصطبغ بالصبغة الدينية تفضي الى الطائفية ، في بعض انشطة الحياة العامة والخاصة ، وان من التجارب الماضية ما يوجب التدبر . فضلا عما كان يثير ، المتعصبون من تطرف عشوائي وردود فعل غير حصيفة . على انه رغم كل ذلك فان حجم هذا الاتجاه لم يكن بالمقياس العام كبير، اذ ان المسألة الوطنية استوعبت من هذه القضية أكثر مما استوعبت مسألة التطور القومي .

ويمكن معرفة الحجم الفعلي للحركة المضادة الرافضة لمبدأ تمثيل الأقليات ، والتي كان للقبط في تعبئتها الدور الأكبر ، يمكن قياس هذا الحجم مما قاله خصوم هذه الحركة فيها . ولا شك ان هؤلاء الأخيرين لا صالح لهم في تضخيم حجم معارضيهم . قال توفيق دوس « بدأت حملة في الجرائد غالبها من الأقباط ضد القائل بوجوب

التمثيل »[٥٤] . . وامتدحت المورننج بوست الانجليزية المدافعين عن مبدأ التمثيل ولكنها قالت انهم « جماعة صغيرة من الأقباط . . وان حملتهم لم تفلح »[٥٥] .

دور الوفد المصري :

من السهل ادراك موقف الوفد من هذه المسألة ، وأثر نشاطه في جماهير القبط وفي المصريين عامة . واذا كان ظهر مما سبق مقدار قوة الحركة المعارضة لتمثيل الأقليات ، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها ، ونشاط رجاله فيها وخاصة قبطهم . ولا شك ان قسما هاما من رفض التمثيل الطائفي على أسس وطنية وقومية ، كان يصدر عن الثقة في مستقبل ما بعد ١٩١٩ ، وهو مستقبل يستحيل على الوطني ان يتخيله وقتها بغير الوفد ، حزب الثورة والمستقبل . وتعلقت بالوفد أهداف التحرر ، وأهداف الرسوخ القومي والتحضر أيضا . وتظهر هذه الثقة في المستقبل جلية في حديث عزيز ميرهم رغم انه لم يكن وفديا وقتها ، ولكنه كان قريب الهوى الى الوفد . وكان يصدر الرافض للتمثيل الطائفي عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكري الليبرالي والقومي ، الذي كان الوفد أكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية . وقد ذكر توفيق دوس في لجنة الدستور « قامت ضجة كبرى من تلك الجماعة التي تسمي نفسها الوفد المصري تنادي بعدم التمثيل . . وتشكك في نوايا القائل به »[٥٦] . وكتبت « الوطن » : « ان جميع الذين كتبوا وخطبوا من الأقباط والمسلمين ضد تمثيل الأقليات جميعهم من السعديين . . من أعداء سياسة الاتفاق مع انجلترا ومن الذين لم يرق لهم تصريح ٢٨ فبراير ومن الصائحين بأن الحماية لا تزال باقية »[٥٧] .

ومن أهم ما يستفاد من هذا الكلام ان المسألة لم تطرح بمضمون طائفي ولكن بمضمون سياسي ، وان الوفد والوطنيين فهموها على هذا الوجه ، وان المعارضين الواعين فهموها على ذات الوجه أيضا . . ويظهر ذلك من نبرة « الوطن » ودوس . بهذا فان الاستقطاب تم في عمومه على أساس الموقف الوطني السياسي ، لا على اساس طائفي . ولهذا يلاحظ ان المدافعين عن تمثل الأقليات من المسلمين كانوا من أعداء الوفد الألداء ، ومن المؤيدين أو من ذوي القربى السياسية لاتجاه عدلي وثروت . وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا كلهم . ومن جهة أخرى فقد استوعبت قضية التمثيل ـ كما سبقت الاشارة ـ في المسألة الوطنية المستعرة أكثر مما استوعبت في المسألة القومية . ولم يبد خلاف أو تمييز وقتها بين المسألتين ، اذ كان تحقق الاستقلال يعني لدى الغالبية انتصار الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية ، وانفتاح طريق الحرية والمساواة والرشد الاجتماعي والعدالة . وكان من المنطقي بهذا أن يركز الانتباه في كل قضية على أثرها في المسألة الوطنية ، وأن ينظر الى هذا الأثر كمغنم حال أو خطر وشيك ، بحيث يوضع موضع

المعارض للهدف الوطني ذاته . وبالمعنى التاريخي الملموس في ظروف تلك الفترة ، نظر الى مسألة تمثيل الأقليات في ضوء تصريح ٢٨ فبراير ، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها بالموقف من هذا التصريح . وكان الأمر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المعارضة للحركة الوطنية . على ان من هذه العناصر من وقف مع عدم تمثيل الأقليات ناظرا للأمر من ناحية ايمانه بالقيم العلمانية ، مثل الكثير من أعضاء لجنة الدستور .

ويعرف سعد زغلول رأياً قديماً أبداه ضد التمثيل الطائفي عند مناقشته قانون الجمعية التشريعية الذي أقر هذا المبدأ . قال انه اذا كان من المفيد « تمثيل الطوائف المختلفة في المصالح المادية والاجتماعية » لأن أهل كل مصلحة أعرف من غيرهم بما ينفعهم وما يضر بهم» والمصلحة هي موضوع القانون ، اذا كان ذلك فان تمثيل « الطوائف المختلفة في الدين والمتحدة في تلك المصالح غير مفهوم » لأنه عنوان على التفرق والاختلاف . ثم قال ان القبط لم يكونوا ممثلين في الهيئات النيابية القديمة « بالقانون » ولكنهم كانوا ممثلين « بالفعل » بثلاثة في مجلس شورى القوانين وأربعة في الجمعية العمومية . ثم عاد يقول انه كان يكون مفهوما « ان تمثل الحكومة الفنون المختلفة لا الطوائف المختلفة » للاستفادة بآراء أصحاب هذه الفنون في المسائل الفنية ، ولأن هذا يكون « أبعد من الشقاق ،انفع لمجموع الأمة من وجود اناس لا يمثلون الا الفوارق بينها » . ثم سخر من قانون الجمعية التشريعية الذي نص على تعيين هؤلاء الممثلين متسائلا عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب « ان الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشترك في انتخاب من لا يمثلها وأعطت هي لنفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف . . وهكذا يشتغل كل فريق بما لا شأن له فيه ، على حسب المبدأ الذي جرى القانون عليه »(٥٨) .

وقد سبقت الاشارة الى بعض ما كتبت الصحف المتصلة بالوفد والوفديين كسلامة ميخائيل ، فور اثارة الموضوع . وفي ١٢ مايو أصدر بيانا رسميا ذكر فيه ان تمثيل الأقليات في الدسور ليس الا دعما لمزاعم الانجليز لتسجل الفروق في الدستور ، وان ليس في البلاد اقلية واكثرية ، ولا يدين القبط والمسلمون الا بدين الحرية والاستقلال ، وان الاتحاد والتضامن هما موضع اعجاب العالم بأسره ، ومن يروج لسياسة ملنر وكيرزن انما يروج لسياسة اعداء البلاد ، ومصلحة الوطن تأبى تقسيم ابنائه فتحل القيود المصطنعة محل الاخاء والمحبة ، « انهم لا يريدون بكم الا سوءاً فاحذروهم » . ووقع على البيان أعضاء الوفد الموجودين في مصر ومنهم جورج خياط ومرقص حنا وواصف غالي . . وبهذا البيان طرح الوفد المسألة طرحا سياسيا بحتا في اطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال(٥٩) .

وأدلى ويصا واصف عن هذا الموضوع بحديث الى البورص أجبشيان ، بأن مصر لا تعرف أكثرية وأقلية ، والقول بأن القبط اقلية حكم عليهم بأنهم أجانب . ولن يكون في البرلمان الا احزاب سياسية بمعناها العصري يكون القبط فيها مبعثرين . ولم يكن القبط في أي وقت موضعا لتشريع استثنائي ، بل عوملوا دائما كمصريين يتمتعون بكافة الحقوق « حتى كان تمتعهم بها قبل الاحتلال احسن من تمتعهم بها بعده » , وليس في مصر الا جنس واحد كونته القرون المتعاقبة ، وامتزجت الدماء بقوة التوارث بما يقوى على أي فارق ديني ، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك . والأمم تتكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن في نشوء الولايات المتحدة . والحديث عن الأقليات يعوق سير التطور . واذا كان البرلمان يتكون من أحزاب سياسية فقط فلا ضير الا يكون فيه قبطي . فلما سئل عن المؤتمر القبطي الذي انعقد في ١٩١١ قال انه « لم يكن الا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها » ، اذ كان كل طلب المجتمعين هو التعيين في الوظائف العليا، وكانت دولة الاحتلال هي المانعة من ذلك لأحداث ثغرة في صفوف المصريين ، فكان الأصوب ان تكون الحركة موجهة ضد الحكومة وقتها التي كانت واقعة في أيدي المحتل . وذكر انه كان هذا رأيه أيامها[٦٠] . وفي اجتماع آخر خطب يقول ان الأحزاب في البرلمان لن تكون دينية بل « اجتماعية من صناعية وزراعية ونقابية . . فلا مانع وأنا قبطي من أن يرشحني حزب العمال » . .[٦١] . وكتب راغب اسكندر أحد كبار أعضاء الوفد يحذر من الفتنة ويهاجم دوس على أساس أن البرلمان ليس مجلسا دينيا[٦٢] .

وكان سلامة ميخائيل أحد أقطاب الوفد وعضو لجنته المركزية في بعض فترات الثورة ، كان نجم هذه المعركة وخليفة فيها لسينوت حنا الذي يذكر نشاطه الواسع في ١٩١٩ ، والذي كان منفيا مع سعد زغلول وقادة الوفد في سيشل عندما صدر تصريح ٢٨ فبراير . هاجم سلامة توفيق دوس لاشتراكه في لجنة الدستور التي أجمعت الأمة على مقاطعتها ولم تقم الا على انقاض حرية الشعب ولم تشكل الا في ظل الأحكام العرفية ، وكان ينّبه ان من الأصلح ان توجه جهود الأمة لا الى هذه الوجهة، ولكن الى النضال لعودة الزعيم العظيم وصحبه ، وليس على القبط ان يخشوا من عدم انتخابهم بعد ان رآهم مواطنوهم ثابتين على المبدأ ، ولا ضرر من عدم انتخابهم ، بل الضرر ان يمثلوا كأقلية فيوجدون في وسط عدائي[٦٣] . ووجه جهوده للدعوة لعقد الاجتماعات دفاعا عن حطة الوفد وتعبئته لها . ويلحظ له أثر واضح في معظم الاجتماعات التي عقدت وقتها في القاهرة . كما يلحظ في ذلك نشاط فخري عبد النور في جرجا ونجيب اسكندر في نادي رمسيس واجتماعات القاهرة وكامل يوسف صالح في المنصورة ، وغيرهم من رجال الوفد .

وقد قدم محامو القاهرة عريضة ينكرون فيها تمثيل الأقليات وقع عليها عدد كبير من القبط . وأرسلت برقيات بهذا المعنى من طلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجمعيات القبطية في بور سعيد والبلينا ومنيا القمح ، وعقدت اجتماعات للقبط في طنطا والمحلة الكبرى وملوى وأسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها ، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوي عشرات الأسماء ، كما وجه أحاديث بذات المعنى وكيل الشريعة القبطية في كل من طنطا وبنها وغيرها(٦٤) .

ودعا جميع القبط الوفديين وغيرهم في ١٨ مايو الى اجتماع بالكنيسة البطرسية يعقد صباح اليوم التالي. فحضره نحو ٥٠٠ قبطي بدأوا بالهتاف لسعد زغلول والزعماء المنفيين ولسلامة ميخائيل ووليم مكرم عبيد . وألقى فيه سلامة خطابين هاجم فيهما بدعة التمثيل الطائفي وضررها ، وحذر من الدعاة لها . وحكى للجمع عن نفسه عندما كان يعمل بالقضاء ونقل من القاهرة الى ادفو جزاء على تشيعه للوفد ، فكان يقابل في سفره عند كل مدينة باستقبالات شعبية تقام له ، وذكر كيف ان مرقس حنا انتخب نقيبا للمحامين ثلاث مرات متتالية، وكذلك انطون أرقش السوري في بلدية الاسكندرية ، ثم قال « أنتم ممثلون تمثيلا فعليا في الوفد المصري والأغلبية لكم فيه ، يريدون ان يضيعوا عليكم هذا التمثيل المبنى على شعور . . . . واستبداله بتمثيل غير قانوني » وأرسل كامل صدقي الى الاجتماع برقية في هذا الشأن ، وتكلم انطون جرجس انطون وويصا واصف ، ثم الشيخ مصطفى الياقاتي وغيرهم ، ثم صدر قرار الاجتماع يهاجم تمثيل الأقليات ويطالب بعودة الزعماء المنفيين والافراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الأحكام العرفية ، مع التمسك بوحدة مصر والسودان . فكان اجتماعا سياسيا كاملا في مضمونه(٦٥) .

انتهت مشكلة تمثيل الأقليات برفضها الجماهيري الواسع ، على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة . وجاءت اللجنة العامة للدستور رفضتها بالأغلبية في أغسطس . وكان غير صحيح ما قيل عن الجدل الذي ثار بشأنها ، ان لم يتحقق في هذا الجدل ما كان يخشى منه من أن يقود الى محنة وتتغلب العواطف ويهيج الأليم من الذكريات ، ان « حكمة الشعب المصري تأبى ان تفارقه ، وتأثير التطور الفكري الحديث لا يزال ساريا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم الى صفوف الحديثين ومناهج العصريين ، فنحن أمة ناهضة . . »(٦٦) .

على أن أهم ما ينبغي استحضاره ، ان كان لهذه المسألة جانبان ـ كما سبقت الاشارة ـ احدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار ، والآخر يتعلق بالمسألة القومية ونمو جذمعتها السياسية في مختلف المؤسسات . واذا كان رفض مبدأ تمثيل الأقليات يحقق نصرا في الجانبين . فهو في الحقيقة ليس انتصارا كاملا في أي منهما ، بل خطوة من

خطوات النصر . والمسألة الوطنية لا تزال تحف بها المخاطر ، والمسألة الثانية لا تزال تحيط بها رواسب في الفكر السياسي والسلوك الاجتماعي .

وإذا كان رفض تمثيل الأقليات يعني نجاحا للنشاط السياسي للوفد ، وانتصار على خصومه . ويظهر ايضا حجم الثقة التي كان يتمتع بها لدى الكتلة العريضة من الرأي العام الفعال في مسائل السياسة ، كما يظهر حجم الثقة التي كان يتمتع بها التيار الذي يبني الجامعة القومية في قضايا السياسة والمجتمع لدى المثقفين . فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد كمؤسسة سياسية وعلى الاتجاه القومي كتيار فكري ، تلقي عليهما عبء السير بالمسألتين في طريق التحقيق الفعلي الكامل لأهدافهما . ان رفض تمثيل الأقليات لم يكن أساسه العزوف عن المساهمة في الشئون العامة للدولة ، ولكن كان أساسه ان الصفة المصرية العامة كافية لذلك ، وانها وحدها الخليقة بالمزج بين عناصر الأمة وتحقيق العصرية مجتمعا ودولة وعلاقات . فكان الانتصار برفض تمثيل الأقليات يعني من طلائع المطالبين به وعدا بتحقيق هذا الهدف ، في مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوصية ، وفي مواجهة الرواسب الطائفية من الناحية القومية .

المراجع

(٢،١) مجلة الكاتب . يونية ١٩٧٠ . « طارق البشري »

(٣) تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية . الجزء الأول . محمد شفيق غربال ص ١١٠ .

(٤) صحيفة الأخبار ١٦ مارس ١٩٢٢ (الوثيقة ٢٩ من الكتاب الأبيض) وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعا وهي ٣٥ رسالة . ثم نشرت كلها في كتيب اسمه « الكتاب الأبيض الانجليزي » ترجمة عبد القادر المازني ، ولكن لم تتضمن الوثيقة (٢٩) في الكتيب النص الوارد في المتن رغم انه ورد بالصحيفة ورغم ان المازني أشار في التمهيد ان الكتيب تجميع لما نشر في « الأخبار » . ولعل الرقابة على المطبوعات كانت اعترضت على نشر هذا النص في الكتيب بعد أن فطنت الى أهميته ، ولعله سبب آخر .

(٥) صحف : مصر ١٢ مارس ١٩٢٢، النظام ٦ مارس سنة ١٩٢٢ ، الأفكار ٣ مارس سنة ١٩٢٢ .

(٦) صحف : وادي النيل ٧ مايو ١٩٢٢ ، الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ ، مصر ٧ مايو سنة ١٩٢٢ .

(٧) صحيفة وادي النيل ٩ مايو ١٩٢٢ .

(٨) صحيفة الوطن ٦ مايو ١٩٢٢ .

(٩) صحيفة مصر ١٢ مايو ١٩٢٢ .

(١٠) صحيفة وادي النيل ٣٠ ابريل ١٩٢٢ .

(١١) صحيفة وادي النيل ٢٧،٤ ابريل ١٩٢٢ .

(١٢) صحيفة النظام ١٦ مارس ١٩٢٢ . مقال « السيد علي » صاحبها .

(١٣) صحيفة مصر ٥ مارس ١٩٢٢ .

(١٤) في أعقاب الثورة . الجزء الأول . عبد الرحمن الرافعي ص ٥٣ . ويراجع كمثال مقال أحمد وفيق في اللواء الجديد ١٧ مايو سنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطني في هذا الشأن .

(١٥) صحيفة الأخبار ٥ مارس ١٩٢٢ .

(١٦) صحف ١٩٢٣ وخاصة صحيفة « الاستقلال » . وكان من وقع على البيان هو عزيز ميرهم سكرتير الحزب .

(١٧) صحيفة الوطن ٥ ابريل ١٩٢٢ .

(١٨) صحيفة وادي النيل ١٧ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الأفكار ١٥ ، ١٦ مايو سنة ١٩٢٢ .

(١٩) بالنسبة لعزيز ميرهم يمكن الرجوع الى الفصل الخاص به في « شخصيات ومراحل عمالية » لأمين عز الدين . والى « مذكرات في السياسة المصرية » لمحمد حسين هيكل حيث تكلم عن نشأة الحزب الديمقراطي واتجاه ميرهم .

(٢٠) صحيفة الاستقلال ٢٥ ابريل ، ١٠ مايو ١٩٢٢ .

(٢١) صحيفة الأهرام ١١ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ذات اليوم ، صحيفة الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٢ .
(٢٢) صحيفة وادي النيل ٢٠ مايو ١٩٢٢ .
(٢٣) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ .
(٢٤) صحيفتا الاستقلال والأهرام ٢٧ مايو ١٩٢٢ .
(٢٥) صحيفة مصر وغيرها ٣ يونية ١٩٢٢ .
(٢٦) صحيفة الاستقلال ٣ يونية ١٩٢٢ .
(٢٧) صحيفة الأهرام ٢٣ مايو ، ٨ يونية ١٩٢٢ .
(٢٨) صحيفة الاستقلال ١٣ يونية ١٩٢٢ .
(٢٩) صحيفة الاستقلال ١٦ مايو ١٩٢٢ .
(٣٠) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٩ مايو ١٩٢٢ .
(٣١) صحيفة الوطن ٢٩ ابريل ، صحيفة الاستقلال ٢ مايو ١٩٢٢ .
(٣٢) صحيفة وادي النيل ٢٧ ابريل ١٩٢٢ .
(٣٣) صحيفة مصر ٢٨ ابريل ١٩٢٢ .
(٣٤) صحيفة وادي النيل ١٠ مايو ١٩٢٢ .
(٣٥) مضابط اللجنة الفرعية (المبادىء) ص ٤١ ومضابط اللجنة العامة ص ١٠٨ .
(٣٦) صحيفة الوطن ٢٨ ابريل ١٩٢٢ .
(٣٧) صحيفة الوطن ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ مايو ، أول يونية ١٩٢٢ .
(٣٨) صحيفة الوطن ١٧ مايو ١٩٢٢ .
(٣٩) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ .
(٤٠) صحيفة مصر ١٢ ، ١٨ مايو ١٩٢٢ .
(٤١) صحيفة وادي النيل ١٥ ، ١٦ يونية ١٩٢٢ .
(٤٢) صحيفة الأخبار ٣ يولية ١٩٢٢ .
(٤٣) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١١٠ ، وصحيفة مصر ١٤ مايو ، ١٠ يونية ١٩٢٢ .
(٤٤) صحيفة مصر ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ١٦ ، ١٧ يونية ١٩٢٢ وصحف اخرى .
(٤٥) صحيفة الوطن ١٩ مايو ١٩٢٢ .
(٤٦) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
(٤٧) مقال من فريد ابراهيم جرجس في صحيفة وادي النيل ٢٤ مايو ١٩٢٢ ، وآخر بامضاء قبطي بذات الصحيفة ١٥ يونية ١٩٢٢ .
(٤٨) صحيفة المقطم ٢١ مايو ١٩٢٢ .
(٤٩) صحيفة الأخبار ١٥ ، ١٧ مايو ١٩٢٢ .
(٥٠) صحيفة الأخبار ١٢ مايو ١٩٢٢ .
(٥١) صحيفة الأهرام ١٨ مايو ١٩٢٢ .
(٥٢) صحيفة اللواء المصري ١٥ ، ١٦ مايو ١٩٢٢ .
(٥٣) صحيفة الوطن ١٦ مايو ، صحيفة النظام ١٤ - ٢٣ مايو ١٩٢٢ .
(٥٤) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٨ .
(٥٥) صحيفة الأهرام ١٣ يونية ١٩٢٢ .
(٥٦) مضبط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٩ .
(٥٧) صحيفة الوطن ٢٢ مايو ١٩٢٢ .

(٥٨) صحيفة النظام أعادت نشر مقال سعد في أكتوبر ١٩٢٠

(٥٩) نشر البيان في صحف ١٢ مايو ١٩٢٢ .

(٦٠) نشر في البورص أجبشيان في ٣١ مايو وترجم في صحيفة الأخبار في ٢ يونية ١٩٢٢ .

(٦١) من خطاب له بالكنيسة البطرسية في ١٩ مايو ١٩٢٢ .

(٦٢) صحيفة الأخبار ١٤ مايو ١٩٢٢ .

(٦٣) صحيفة الأخبار ١٨ مايو ١٩٢٢ .

(٦٤) الصحف اليومية من ٢٠ مايو الى ١٥ يونية ١٩٢٢ وخاصة الأخبار والنظام ، الأهرام ٢٧ مايو ، وكتيب صدر باسم « براءة الأقباط من طلب تمثيل الأقليات » على غلافه اسم سلامة ميخائيل وصورته .

(٦٥) صحف ١٩ ، ٢٠ مايو ١٩٢٢ ، وكتيب « براءة الأقباط » .

(٦٦) صحيفة مصر ٨ يونية ١٩٢٢ .

المجالس النيابيّة

المجالس النيابية

صدر دستور ١٩٢٣ خاليا من أي حكم يتعلق بالتمثيل النسبي للأقليات ، ومتضمنا كافة الأحكام الخاصة بكفالة المساواة في الحقوق للمصريين جميعا ، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها ، مع حرية الاعتقاد الديني وحرية ممارسة الشعائر الدينية ، وقد سبقت الاشارة الى ان رفض مبدأ التمثيل النسبي دل على مدى الثقة الشعبية في مستقبل التطور القومي للنظام الديمقراطي ، وجاء انتصاراً للوفد على خصومه وأعداء الحركة الوطنية الديمقراطية . كما كان يظهر حجم الثقة التي كان يتمتع بها الوفد والتيار القومي الذي ينفي الطائفية في مجال النشاط السياسي لدى الكتلة العريضة من الرأي العام الفعال في مسائل السياسة . كما سبقت الاشارة الى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجه من رفض مبدأ التمثيل النسبي للأقليات ، وكان ذلك يعني نجاحا سياسيا لمصر مجتمعا ودولة ، وانتصارا للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف ، انما كان يقتضي ان يختبر الانتصار والثقة به في التطبيق العملي الملموس ، سيما في المعارك الانتخابية . وهذا يقتضي البحث في تبني الوفد والأحزاب المختلفة للموقف القومي الجامع في معارك الانتخاب ، وصدى هذه المواقف لدى الجماهير . مما ينفرد ببيانه هذا القسم من الدراسة . ويلحظ في هذا الأمر عاملان : ـ

أولا :

الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترة وضع دستور ١٩٢٣ ، ان رفض مبدأ التمثيل النسبي للأقليات ، لم يرض دعاة التفرقة وفي مقدمتهم الانجليز ، وانطووا منه على غيظ شديد ، وتربصوا فرص المستقبل ان تجيء بما يؤدي الى اثارة الموضوع من جديد . ويلحظ ان مستر هرسمورث وكيل وزارة الخارجية البريطانية قد أجاب على سؤال

وجه اليه بمجلس العموم وقتها ، اجاب بأن السلطات البريطانية في مصر قد قامت غير مرة بحماية الأقليات ، وانها ستوالي تقديم هذه الحماية في المستقبل لمن يحتاجون اليها ، وانه مهما كانت خطة القبط اليوم (أي رفضهم حماية الإنجليز لهم) فانهم كانوا يتوقون الى هذه الحماية سنة ١٩٠٧[١] . . وعبرت المورنينج بوست عن غيظها من رفض القبط تمثيل الأقليات ، قائلة أن من أيد منهم التمثيل النسبي انما كان فريقا صغيرا ولكنه يتصف بالشجاعة ، ولكن الغالبية منهم رفضته لأنها خافت من التعبير عن رأيها بصراحة ، ثم حرضت الصحيفة السلطات البريطانية بالتدخل المباشر قائلة « الظاهر انه يجب انقاذ القبط من ضعفهم . لقد احتفظت انجلترا في تصريحها السابق (٢٨ فبراير) بمسألة الأقليات ، ولا ريب ان الحكومة البريطانية تقول ـ اذا احتج الأقباط وقالوا انهم لا يريدون ضمان التمثيل النسبي ـ انه ليس للحكومة البريطانية ان تكره الحكومة المصرية على منح هذا الامتياز . ولكن مثل هذه الخطة تكون خيانة قاسية لأقلية دينية . . ومن الخطر السماح للجنة (لجنة الدستور) ان تبت نهائيا في مسائل لم تتم تسويتها بعد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطانية . . »[٢] . أما الاجبشيان جازيت فقد حرصت ان تبذر بذور الشك لدى القبط في موقفهم ، وقالت ان تركيا كانت قد حرصت على تمثيل الأقليات المسيحية في دستور ١٨٧٦ ، ولكنها عادت فرفضت مبدأ التمثيل النسبي في دستور ١٩٠٨ ، وظهر ابان صدور هذا الدستور الأخير حماس شديد لمبدأ المساواة الكاملة ، وانتخب في غمرة الحماس مسيحيون كثيرون في أول انتخاب ، ولكن الحماس ما لبث أن انطفأ ، وقل المسيحيون واليهود في المجلس النيابي حتى تلاشوا ، ثم أشارت بخبث الى انه لم تعد ثمة مسألة اقليات في تركيا « بفضل المذابح» التي حدثت ، « ولا نخال ان المصريين الذين ينظرون باهتمام الى مسألة تمثيل الأقليات بلهاء بعد الذي رأوه في تركيا . . »[٣] .

ثانيا :

من أهم الأبواب التي انفتح بها باب الرجاء لاثارة مسألة التمثيل النسبي في المستقبل من جديد ، هو ما يترتب على نشاط بقايا اتجاه الجامعة الاسلامية والدعوة التي أثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض احكام الدستور . وقد سبقت الاشارة الى انه فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش (اذا كان الملك قاصرا أو غير رشيد) ان يكون مصريا مسلما . واعتبر دعاة التمثيل النسبي هذا النص من أحكام التمييز الديني للمسلمين ، ومن ملامح اضفاء الطابع الديني على الدولة ، وتحدث عن ذلك محمود عزمي وصحيفة « الوطن » وغيرهما . وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور ، قدم اقتراحا الى هذه اللجنة بالنص في الدستور على ان يكون دين الدولة هو

الاسلام ، ووافقت اللجنة على هذا النص ، ولم يستطع ذوو الاتجاه العلماني من أعضائها ان يعارضوه ، وصدر به الدستور فعلا . وقد علقت صحيفة « الوطن » على ذلك بقولها « ان هذا عامل قوي من عوامل التفريق كنا في غنى عنه ، لأنه يفتح أمام المصريين أبواب الأخذ والرد مما يؤدي الى التفرقة المرة التي يخشون وقوعها . الا يعلمون ان البلاد وان تكن أكثريتها اسلامية الا أن فيها العدد الوافر الذي لا يستهان به لا يدينون بالاسلام » وذكرت أن هذا النص يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين والسياسة ، كما يثير مسألة هامة ، وهي انه اذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها « مصدرا » (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان ، وسلطة تنفيذية أوجد لها الدستور « مصدرا » هو الملك والوزارة ، وسلطة قضائية لها « مصدر » هو القضاء ، اذا كان ذلك فان النص على دين للدولة يوجب ايجاد « مصدر » له والاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف في الاسلام هو « الخلافة » ، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التي يجب النص عليها في الدستور[٤] . وكانت الصحيفة تعني بهذه الاشارة الى ان النص المذكور يفضي الى اقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهي تركيا ، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور .

وظهر ذات الاتجاه السابق عندما قررت لجنة الدستور اطلاق حرية الاعتقاد الديني ، وعندما قررت نصا مؤداه « ليس لوطني مصري ان يحتج بأحكام دينية للتخلص من اداء الواجبات المفروضة عليه كوطني أو جندي » ، فانبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين ، وقدم الى لجنة الدستور (وكان عضوا بها) تقريرا يعارضهما نشره في الصحف . وقال ان الاقتراح الأول يشجع الملحدين على اعلان الحادهم ، وينبغي تقييد النص بقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها . اما الاقتراح الثاني فقد هاجمه بشدة قائلا انه يعني ان المسلم لا يحق له الاحتجاج بأحكام الاسلام . اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندي ومواطن ، وان معنى هذا النص انه اذا عقدت محالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا (وهو ما يتوقع ان تسفر عنه المفاوضات) ، وبريطانيا لا تزال تحارب « الدولة العليا صاحبة الخلافة العظمى » فقد يكون من مقتضى ذلك ان يقاتل الجندي المصري المسلم حليفة المسلمين . ويقال ان شيخ الأزهر أيضا عارض في وجود هذا النص بالدستور ، الا ان الشيخ محمد بخيت صرح بأن هذا النص « لا يمس دينا ولا يجرح عقيدة » فكتب الشيخ شاكر يطالب الشيخ بخيت بأن يكذب هذا التصريح ، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة ، واقترح ان يستبدل بهذا النص نص آخر هو « لا يجوز للحكومة ان تفرض على الأمة المصرية واجبات وطنية أو جندية تتعارض مع احكام الدين الاسلامي الذي هو الدين الرسمي للحكومة المصرية » .[٥] وواضح ما يعنيه موقف الشيخ شاكر من وجوب ان تكون الصدارة للجامعة الدينية ، وان تكون لها الأولوية على

الجامعة الوطنية . وكان حديث الشيخ شاكر جزءا من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية كأساس للجامعة السياسية . والواضح ان خطر هذا الاتجاه كان يكمن فيها يثيره من تمييز سياسي بين مختلف الأديان ، وهو في تمييزه المسلمين كجماعة سياسية ، انما يثير رد فعل مماثل بالنسبة للأقليات الدينية وخاصة القبط ، ويفتح السبيل لأن تعلو نبرة التأكيد على الوجود الذاتي للأقليات الدينية كجماعات سياسية ، ما دام ان الدائرة السياسية التي يرسمها لا تشملهم . ويمكن ان يتصور اثر هذا الاتجاه في المعارك الانتخابية وفي ادخال الدين كعامل من عوامل الترشيح ، وفي اختيار المرشحين ـ مسلمين أو غير مسلمين لم يمثلوهم . واستغلال اي من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل اذا وجدت في استغلاله كسبا سياسيا عاجلا لها ، أيا كان مدى الضرر منه مستقبلا .

أولى المعارك الانتخابية :

ما أن صدر الدستور في ابريل سنة ١٩٢٣ حتى بدأ الاعداد للمعركة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الأول ، واستمرت حتى ١٢ يناير ١٩٢٤ . ومن الجلي أن الصراع في الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة ، ولكن من الجلي أيضاً أن الصراع فيها تتعدد جوانبه ، ويمكن الا يقتصر على الاتجاهات السياسية التي يمثلها المرشحون . لأن التنافس في النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم ، واذا كان كل منهم يمثل اتجاها سياسيا ، فقد يكون لأي منهم صفات أو تحيط به عوامل اجتماعية أو تاريخية أو شخصية تؤثر في موقف الناخبين منه فضلا عن اتجاهه السياسي . ويمكن أن تستغل هذه الصفات أو العوامل من المتنافسين للتأثير في مواقف الناخبين المختلفة للجماهير في هذا الشأن . ولا شك ان الحجة الأساسية لطالبي التمثيل النسبي ان الجماهير تدخل الدين كعنصر من عناصر اختيار المرشحين .

وكانت الحجة الأساسية لرافضي التمثيل ، ان الاتجاه السياسي هو الحاسم في اختيار الجماهير بصرف النظر عن الانتهاء الديني للمرشح. وبهذا كانت المعركة الانتخابية هي خير ما يفصل في صحة أي من هاتين الدعويين ، وكانت مجالا للفحص الاجتماعي للموقف الجماهيري العام في الدوائر المختلفة ، بالنسبة لمدى تأثرها بالعامل الديني في اختيارها السياسي لممثليها في المجلس النيابي .

وكانت المعركة الأولى تدور في الأساس بين الوفد الذي يقود الحركة الوطنية وبين الأحرار الدستوريين. والواجب تتبع ما أثير في هذه المعركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لموقف الجماهير . والحاصل ان الوفد شكل ـ من بداية المعركة الانتخابية ـ لجانا عامة في المدن والبنادر والأقاليم ، لتنظيم حركة الانتخابات واختيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم ، وكونت كل من هذه اللجان العامة لجانا فرعية للاشراف على أوجه

النشاط المختلفة في الانتخابات كالمسائل المالية ومسائل الدعوة .. الخ وتكونت هذه اللجان ـ على عادة تشكيلات الوفد كلها ـ على أساس مصري جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطي . فمثلا كان رئيس لجنة أسيوط بشري حنا وسكرتيرها العام اسماعيل مجدي ، وجمعت كامل خشبة ومحمود درويش وناصف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد أبو الوفا . وكانت هذه اللجنة هي من اختيار مرشحي الوفد لدائرتي البندر والمركز ، فاختارت للأولى سينوت حنا وللثانية محمود بسيوني وشكلت في بني مزار لجنة كان من بين أعضائها محمود زكي عبد الرازق والقمص حنا غبريال(٦) ، كما كان بلجنة الأزبكية جندي عبد الملك ودكتور رمزي جرجس ودكتور سلامة عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين(٧) . وهكذا في غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر في الصحف عن تشكيلها . ويبدو ان وجود القبط في سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، والا لما خصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطني بالاسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطي واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لما اختصت لجان الحزب الوطني بالنقد ، ولوجهت النقد العام الى الطابع الغالب في اللجان كلها . وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا انه كان الأولى ان ينبه المشرفون على تلك اللجان بالأمر ولا ينشر عنه شيء إلا إذا رفضوا(٨) . وتقدم الوفد في الانتخابات بقادته النشيطين بصرف النظر عن ديانتهم . كما حرص في بعض اللجان ان يتقدم اليها بمرشح ليس له في الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصي ، وذلك مثل ويصا واصف الذي يرشح بالمطرية (دقهلية) رغم انه من أبناء وسط الصعيد وليس له مصالح مادية بهذه الدائرة التي رشح فيها . وكان هذا الأسلوب الذي اتبعه الوفد كثيرا مايؤكد على الاتجاه السياسي للمرشح بصرف النظر عن الدين أو العصبية العائلية أو المصالح المادية أو الموطن الاقليمي . وسترد أمثلة لذلك فيما بعد .

أما الأحرار الدستوريون فقد اعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على اساس ما يتمتع به انصارهم من عصبية عائلية في اقاليمهم أو مصالح مادية ، باعتبار ان غالب هؤلاء الأنصار من صفوة اصحاب الملكيات الزراعية في الريف ، ولهذه النقطة أهميتها في التركيز على الانتماء الاقليمي وفي احياء رواسب الأفكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وفي تزكية العواطف الدينية . وقد كانت الخطة العامة للأحرار انهم رفعوا أيضا ضد الوفد شعار « اختيار الكفء » ، باعتبار ان لديهم صفوة من المثقفين ومن أصحاب الكفايات الفنية في المهن المختلفة ومن كبار الموظفين والوزراء السابقين . وهاجموا الوفد على اساس انه حزب ليس له برنامج سياسي ويعتمد على الاثارة . ولكن الوفد رد على شعار « الكفاية » بشعار « الاكفاء المخلصين » ، وقال ان برنامجه هو تحقيق الاستقلال ، ووضح من سير المعركة ان كانت شعارات الوفد كعصى موسى التهمت ما القاه الأحرار وظهر

التأييد الشعبي الكاسح له . فلم يعد للأحرار الا ان يتحصن مرشحوهم بعصبيتهم العائلية في اقاليمهم . ونضح هذا على السياسة العامة للحزب بالنسبة للتفرقة الدينية .

وقد ظهر على الأحرار نغمة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم بالوفد ، وعملوا على الترويج بأن القبط يعملون لمصالحهم الذاتية ويؤثر بعضهم بعضا حرصا على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك ، وان أقطاب الوفد من القبط يستغلون الوفد في السيطرة على الآخرين . وظهرت هذه النغمة أكثر ما ظهرت في صحيفة « الكشكول » السياسية الأسبوعية الفكاهية التي كانت تناوىء الوفد وتروج للأحرار الدستوريين . وسجلت صفحاتها اخبارا واحداثا قصد بها السخرية من زعماء الوفد القبط والقول مثلا بأنهم يجهلون اللغة العربية ويستبدون بالعمل داخل الحزب[٩] . نشرت الصحيفة مرة تحت عنوان « مجلس قروي أم مجلس ملي » تذكر ان انتخب لمجلس قروي أبنوب عدد من الأعضاء أسمتهم وكلهم من القبط ، وعجبت كيف يتأتى هذا بغير تعصب . وكانت تنشر حوارا أقرب إلى المسرحية الفكاهية المسلسلة تملؤه بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله ، فقالت مرة أن واصف بطرس غالي رجل مهتم بالأدب لا شأن له بالسياسة وان أعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ عجبوا من اختياره عضوا به ، واسمت ويصا واصف وسينوت حنا وجورج خياط « بتوع مؤتمر اسيوط المشهور لسه في سرهم مسالة اقلية وأكثرية ورسموا خطة يضمنوا بها التسلط على أعمال الوفد وتسيير دفة القضية المصرية » ، وأن هؤلاء هم من أقنع واصف غالي بالإنضمام إلى الوفد ، وأنه منذ دخل الوفد بدأ الصراع بين سعد والأعضاء الآخرين (العدليين) ، ونفخ ويصا واصف في هذه الفرقة ، وبعد ان كان الوفد يضم ٣ من القبط و١٢ من المسلمين ، صار بعد الشقاق يضم ٦ من القبط و٣ من المسلمين ، ثم ذكرت الصحيفة « ان اليوم الذي ترى فيه الأكثرية انها هضمت حقوقها وتسلطت في رقابها قوة الأقلية يكون يوما شره مستطيرا »[١٠] .

وأطرد الهجوم على القبط في الوفد مع ارتفاع موجة المعركة الإنتخابية ، وقيل أنهم يريدون التهام نصف العاصمة في الانتخابات ، وانهم يطالبون بأجر عن وطنيتهم يتمثل في مقاعد البرلمان[١١] ، وتردد الحديث عن تكتل الناخبين القبط تأييداً للمرشحين القبط ، وهوجم سينوت حنا وأخوه بشري حنا على أساس أنهما كانا من أنصار التفرقة سنة ١٩١٠ ، كما هوجم راغب اسكندر الذي رشحه الوفد في دائرة أشمون (المنوفية) ضد عيسوي باشا زايد ، ومكرم عبيد الذي اتهم بأنه كان من أنصار مشروع ملنر عندما وعده الإنجليز بأن يكون «أول مدير (محافظ) قبطي » ، وتردد الحديث عن « ظواهر التعصب » في اللجان الانتخابية التي يكثر فيها القبط[١٢] . وزادت هذه النغمة غلوا باتهام القمص سرجيوس بأنه هاجم الإسلام في احدى محاضراته ، وبالقول بأن أبطال مؤتمر أسيوط (المؤتمر القبطي ١٩١١) يتربعون في بيت الأمة

و « تعمل الأقليات على شق وحدة الأمة بالاستئثار بمصالحها واعتبار الأكثرية كما مهملا . . » ، وان القبط احتلوا الوفد وحاربوا به الأقلية والأكثرية ، وانهم يهددون اذا لم ينجحوا في الانتخابات بالعودة الى مبدأ التمثيل النسبي ، والويل للأكثرية اذا خسر القبط فطالبوا ببقاء الإنجليز. كما أثير اتهام الموظفين القبط بالتحيز لأصحاب عقيدتهم من ذوي الحاجات ، وان القبط في القضاء والنيابة العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الافراج عنهم . وكان من الواضح ان هذه الحملة تهدف الى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسي إلى صراع طائفي ، أو بالأقل إضفاء الصفة الطائفية على هذا الصراع . وقد كان رجال الوفد جميعا يهاجمون الأحرار ويكشفون مواقفهم المناوئة للحركة الوطنية ، ومن رجال الوفد في ذلك ويصا واصف وسينوت حنا وسلامة ميخائيل ، فكانت « الكشكول » تلقي الصبغة الطائفية عليهم وتقول انه ليس لهؤلاء القبط ان يهاجموا أعيان المسلمين (أي الأحرار الدستوريين) ويتهموهم بالمروق عن الوطنية ، مصورة الصراع بأنه صراع بين القبط وأعيان المسلمين[١٣] . وعن « الكشكول » أخذت صحيفة « النيرايست » الانجليزية التي قالت في هجومها على الوفد أنه خضع لاشراف القبط الذين لا تزيد نسبتهم العددية الى المسلمين عن ١ : ١٣ ، وكذلك فعلت التايمز[١٤] .

وفي يولية ١٩٢٣ خطب حافظ عفيفي ، أحد أقباط الأحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب « السياسة »، ، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط ويشكك في مدى اخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك في الوفد . واذ كان من نشاط الوفد منذ ١٩١٩ الدعوة في المساجد إلى اتجاهه السياسي ، فقد عملت « السياسة » على انتقاد هذا العمل أثناء المعركة الإنتخابية لأن المساجد بيوت للعبادة فقط ، فلما خطب سلامة بأحد المساجد مهاجماً الأحرار ، كتبت « السياسة » تقول انها تكره ان يعتلي سلامة ميخائيل منبر رسول الله[١٥] .

واستغلت « الوطن » باتجاهها المناوىء للوحدة الوطنية ، هذا الإتجاه وعادت الى الدعوة للتمثيل النسبي للأقليات[١٦] ، وعملت على تخويف القبط من آثار اللهجة القارصة التي يهاجم بها رجال الوفد (ومنهم القبط الوفديون) الأحرار الدستوريين ، قالت « ان هذه اللهجة ليست مما ألفنا نحن الأقباط ان نخاطب به اخواننا في كل عصور التاريخ ولا يجوز ان نتخذها لهجة لنا على الاطلاق . . ان كلمة جارحة من فم أحد الأقباط موجهة الى أحد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص ، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم . . » ، فإذا كان أمثال عدلي يكن وحسين رشدي وعبد الخالق ثروت مخطئون « فليس مطلوباً منا نحن الأقباط أن نحرر ورقة اتهامهم »[١٧] وأرادت الصحيفة بذلك ان تقرر عزل القبط جميعا عن ميدان الصراع السياسي الدائر وقتها وان تفرض عليهم سياجاً من الانعزال عن الحياة العامة الوطنية ، فيكون وضعهم أشبه بوضع الجاليات الأجنبية . وقد نشرت « الكشكول » هذا المقال كاملا مساهمة منها في اذاعته . وكانت

« الوطن » تحاول أن تؤكد دائماً أن التميز الطائفي أمر حاصل وواقع ظاهر في المعركة الإنتخابية ، وان هذا يقتضي العودة للمطالبة بمبدأ التمثيل النسبي . ولكنها اعتمدت في هذه الدعوى على ما يحاول الأحرار أثارته من جو عام في هذا الشأن ، ولم تجد من نشاط الوفد ما يؤيدها الا القول بأن حديث رجال الوفد عن الدعوة لاتحاد القبط والمسيحيين تدل على وجود الفوارق بينهما . ولم تجد مثلاً واقعياً تسوقه إلا قولها ان الوفديين قد غضبوا عند انتخاب أحد القبط في لجنة شياخة البرجاية بالمنيا[١٨] .

والذي يمكن ايضاحه هنا ، ان مرشحي الأحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون أساسا على العصبية العائلية والروابط الأسرية في الأقاليم ، كانوا ينساقون الى استخدام الفوارق الدينية في خصامهم مع مرشحي الوفد ، كلما وجدوا ان ثمة فائدة لهم في ذلك . وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الأمر في دوائرهم الانتخابية بأسيوط وقنا ، كما واجهها راغب اسكندر في أشمون . وكان منطق الأحرار في هذا الشأن واضح ، لأن الاعتماد على العصبية يفضي الى استخدام التعصب ، وتتخذ الدعاية الانتخابية على أيدي هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية ، وتعلو هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التي يعتمد عليها الوفد في الأساس ويكاد يستخلصها لنفسه باعتباره حزب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال . والاعتماد على العصبية يقتضي تزكية الفوارق بين المواطنين وبث الاثارة العاطفية بينهم للإيهام بقيام روابط أخرى غير الرباط السياسي الوطني العام ، وذلك ما دام هذا الرباط الأخير يكاد يستخلصه الوفد لنفسه باعتبار اجتماع الجماهير كلها تقريبا على مطلب الوفد السياسي .

ويلحظ موقف الأحرار الدستوريين هذا ، أكثر ما يلحظ ، في ردود الوفديين عليهم . وقد نددت صحيفة « البلاغ » الوفدية بمثيري الفوارق الطائفية ، واتهمت الأحرار بأنهم الموعزون باثارتها في الصحف الانجليزية ، وأشار الى ذلك رجال الوفد في خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية . قال مكرم عبيد في احدى كلماته « بقيت لي كلمة أخيرة في تلك الدسيسة المنكرة التي يقوم بها المستعمرون في هذه الأيام للتفريق بين المسلمين والأقباط . . (والحقيقة انهم) اشقاء لأن أمهم مصر وأباهم سعد زغلول . . » ، وتحدث عن درس الوحدة الوطنية الذي علمته مصر للعالم وللشرق خاصة ، وحكى انه عندما خرج « العدليون » على الوفد صار القبط غالبية في قيادته ، فذهب مكرم الى سعد زغلول منبها الى هذه الملاحظة فغضب منه سعد وقال « اني لا أعرفك انت ولا اخوانك كأقباط بل انتم مصريون وكفى »[١٩] . وخطب عازر جبران في احتفال عيد النيروز بأسيوط قائلا ان المشكلة ان اعداء الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد[٢٠] . ولغير هذين كلمات عدة في هذا الشأن .

وقد عاد سعد زغلول من المنفى أثناء المعركة الانتخابية ، ووصل الاسكندرية في ١٧ سبتمبر ، وكانت أول خطبة له في القاهرة يوم ١٩ سبتمبر ، استهلها بقوله انه ليس خالق النهضة

المصرية الحديثة ، وانما هي قديمة تبدأ من عهد محمد علي ، وكان للحركة العرابية فضل فيها عظيم ، وكذلك السيد جمال الدين الأفغاني واتباعه وتلاميذه ، وكذلك مصطفى كامل ومحمد فريد ، ومن ثم أتت النهضة الأخيرة على أثر نهضات سابقة . ثم عرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلا ، « ان النهضة الأخيرة امتازت على سابقاتها بان أوجدت هذا الاتحاد المقدس ، بين الصليب والهلال (تصفيق) هذا الاتحاد الذي أرجو مصر جميعها أن لا تتهاون فيه فانه فخار هذه النهضة وهو عمادها . . وهو الذي اضطرب له خصومنا اذ أسقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما أردنا تحرير رقابنا من النير الذي وضعوه في أعناقنا . يقول خصومنا اننا حماة الأقلية فيكم لأنكم قوم متعصبون فلا بد من ان نبقى بينكم لحفظ العدل فيكم !! . . هذه الحجة سقطت باتحادكم ، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم فاحذروا هذه الدسيسة واعلموا انه ليس هناك أقباط ومسلمون ليس هناك الا مصريون فقط . ومن يسمونهم أقباطا كانوا ولا يزالون انصارا لهذه النهضة . وقد ضحوا كما ضحيتم وعملوا كما عملتم وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم . فأحسوا التراب في وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين . ان لا امتياز لواحد على آخر الا بالاخلاص والكفاءة . فيهم أجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منا ، أقول هذا لأني أقول الحق ويجب على زعيمكم ان يقول الحق . لقد برهنوا في مواطن كثيرة على اخلاص شديد وكفاءة . . نادرة وافتخر (أنا الذي شرفتموني بدعوتي زعيمكم) بأن أعتمد على كثير منهم ، فكلمتي ووصيتي فيكم أن تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس ، وان تعرفوا ان خصومكم يتميزون غيظا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم (تصفيق) ، ولولا وطنية في الأقباط واخلاص شديد لتقبلوا دعوة الأجنبي لحميتهم ، وكانوا يفوزون بالجاه والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال ، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح يسامون الحيف ويذوقون الموت والظلم على أن يكونوا محميين بأعدائهم اعدائكم . هذه المزية يجب علينا أن نحفظها وان نبقيها دائما في صدورنا ، واني أفتخر كل الإفتخار كلما رأيتكم متساندين فحافظوا على اتحادكم . . . »[٢١] .

وفي ٢٣ سبتمبر زار سعد دار البطريركية القبطية وخطب هناك قائلا « ان الاتحاد اساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقا بين مصري ومصري » . وقال انه يسره ان تكون مقاعد البرلمان مملوءة بالاكفاء سواء كانوا مسلمين أو أقباط[٢٢] .

وقد جرت انتخابات الدرجة الأولى في ٢٧ سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية في ١٢ يناير ١٩٢٤ . وانتصر الوفد انتصارا ساحقا ، ونجح من رشحهم أو من انضموا اليه جميعا ، مسلمين كانوا أو أقباطا . ولم يظفر الأحرار الا بستة مقاعد ، والحزب الوطني الا بأربعة .

الانتخابات التالية :

جاءت المعركة الانتخابية الثانية في أثر الأولى ، وجاءت الثالثة في أثرهما . ومن المعروف ان

وزارة الوفد سقطت في نوفمبر ١٩٢٤ وتولى أحمد زيور رئاسة وزارة تضم الأحرار وانصار الملك . حلت مجلس النواب القائم في ٢٤ ديسمبر وأجرت انتخابات جديدة في ١٢ مارس ١٩٢٥ ، فلما اجتمع المجلس الجديد وظهر ان غالبيته مع الوفد وسعد ، صدر قرار بحله في ذات يوم انعقاده وبقي الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦ ، اذ خرج الأحرار من وزارة زيور ، وتحالفوا مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة في ١٢ مايو ١٩١٦ .

ولا يكاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين اجريا في ١٩٢٥ و ١٩٢٦ ، ان ثار في أيهما مسألة المسلمين والقبط . والشواهد التاريخية المتاحة لهذه الفترة خالية من اشارة الى هذا الأمر ، الا ما ذكرته « الوطن» من اشتباك حدث بين أنصار مرقص حنا وانصار يوسف سليمان (وهو قبطي ايضا) عند الكنيسة المرقسية بعد الاحتفال بعيد الغطاس في ١٩٢٥ ، وانتقدت « السياسة » استعمال بيوت العبادة في التظاهر السياسي وتشجيع « الشباب الطائش » على الهياج . ولا يعد هذا الحادث ان صح من مظاهر الاثارة الطائفية كما يبدو واضحا . ولا يظهر من مطالعة « مصر » و « الوطن » خلال هذه الفترة إن ورد بأي منهما اشارة لناحية طائفية تتعلق بالانتخاب ، وذلك رغم ما يلحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهما لأي حادثة أو واقعة تتعلق بهذه الناحية ولو بطريق غير مباشر ، ومن ثم يكون سكوتهما دليلا راجحا على خلو الساحة السياسية من اثارة تتعلق بالمسلمين والقبط في الانتخابات . كما يلحظ خلو صحف الوفد وخطب رجاله من التعرض لهذا الأمر أيضا .

ولعل من أسباب هذا الهدوء الكامل ، انه في انتخابات ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البوليسي واجراءات القمع التي مارستها حكومة زيور ضد الوفدين ، وبين مقاومة هؤلاء . فكان جهد المعادين للوفد ألا يخوضوا ضده معركة سياسية حرة مفتوحة ، ولكن أن يصلوا أساسا بالقمع والاضطهاد والتزييف الى كسب النتيجة ، فلم يجد هؤلاء حاجة ماسة لهم في اثارة النعرات الطائفية أو العواطف الدينية أو العصبيات العائلية . أما بالنسبة لانتخابات ١٩٢٦ ، فقد تمت على أساس ائتلاف بين الوفد والأحرار . ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين ، وبعض المقاعد للحزب الوطني . فخلت الانتخابات من التنافس اللدود بين الخصوم .

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى ١٩٢٨ ، اذ توفي سعد زغلول في أغسطس ١٩٢٧ وتولى مصطفى النحاس زعامة الوفد ، ثم سقطت وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وشكل النحاس الوزارة، وحلت محلها وزارة من الأحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى أواخر ١٩٢٩ . ثم سقطت وأعيدت الحياة النيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلي يكن للاشراف على اجراء الانتخابات الرابعة ، وجرت الانتخابات في ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ . وقرر الأحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا . وكانت هذه المعركة الانتخابية من أهم ما أثير فيه مسألة التفرقة

الطائفية على يد الأحرار الدستوريين .

موقف الأحرار الدستوريين :

انللأحرار الدستوريين وضعاً فريداً في السياسة المصرية منذ العمل بدستور ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ استمروا أكثر من عشر سنين يتنقلون كالطائر الفزع لا يجدون لهم مستقرا . طالبوا بالاستقلال الشكلي في ١٩١٨ وساهموا في انشاء الوفد ، فخرج مطلب الاستقلال من أيديهم ثم خرج الوفد عليهم ، ودافعوا في لجنة الدستور عن « حقوق الأمة » الدستورية ظنا منهم انهم « الأمة » ، وأملا منهم في امكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الأمة ، فلم يظفروا من تأييد الأمة في أول انتخاب الا بستة مقاعد من ٢١٤ مقعدا[٢٤] . وظهر لهم انهم فاقدون للتأييد الشعبي الذي يختص به الوفد دونهم ، وأثبتت تجربة الانتخابات الحرة أنهم لا بد فاشلون ، واضطرهم هذا الى التنكر لمبدأ « الحرية الدستورية » الذي ادعوه . فشاركوا زيور ـ والملك من ورائه ـ في تزييف انتخابات ١٩٢٥ واستعمال أساليب البطش والقمع أثناءها ، ففشلوا أيضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذي ساهموا في اعداده هو ذاته الذي أسماه عبد العزيز فهمي بعد انتخابات ١٩٢٥ انه ثوب فضفاض . ولم يستطيعوا الحكم في ١٩٢٨ الا على أساس التعطيل الرسمي للحياة النيابية . هؤلاء الأحرار هم ذاتهم الذين كان اسلافهم في حزب الأمة من أول من صقل مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ، ضد تبعية مصر لتركيا . وفي مواجهة ومفهوم الخلافة والجامعة الاسلامية . وبعد ثورة ١٩١٩ اذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حول الوفد لتكون حربا عليهم .

ومن جهة علاقة الأحرار بالملك ، فقد وقفوا على خلاف معه طالبين الحد من سلطاته عند اعداد الدستور ، ولكنهم في ١٩٢٥ اضطروا الى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا ان التحالف لا يؤتى ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما أيدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم ، وعندما أيدوا سلطة الاستبداد استخلصها الملك دونهم ، واستفاد الملك من وجودهم في وزارة زيور لتقوية نفوذه على حسابهم ، وأنشأ لنفسه حزبا أسماه حزب الاتحاد ينافسهم على الحكم ويعمل على الانفراد به من بعد . فخرج الأحرار من وزارة زيور وائتلفوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئاً حتى توفي سعد زغلول ، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذي أعده ثروت مع الانجليز ، فسقط ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية ، وظهر للأحرار انهم صاروا أصحاب أضعف السهمين في الائتلاف القائم فتآمروا عليه فانفض وتولوا الحكم وحدهم . وظهر ان ليس لهم سند من برلمان يقام على أية صورة ، ودلتهم التجارب السابقة على أن الوفد ينجح في الانتخابات لو أجريت حرة كما حدث في ١٩٢٤ ، وينجح أيضا ـ وان كان بنسبة أقل ـ لو أجريت غير حرة كما حدث في ١٩٢٥ ، وينجح أيضا لو ائتلفوا معه وقسمت الدوائر بين الطرفين كما حدث في ١٩٢٦ . . فصاروا على يقين من أنهم طريدو هذه المؤسسة .

وعطلوا الحياة النيابية سنة ١٩٢٨ لأن ذلك هو الضمان الوحيد لاستمرار حكمهم الذي أطلق عليه صراحة حكم « اليد الحديدية » . ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف . وقد كان الانجليز يؤيدونهم واجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون اسفرت عن مشروع معاهدة . ولكن الانجليز بقدر رغبتهم في ابرام المعاهدة لفظوا حكم الأحرار ليعود الوفد ويحاولون ابرام المعاهدة معه ، لأنه وحده ـ بنفوذه الشعبي ـ الكفيل بمنح المعاهدة قوتها التنفيذية . هنا أيضا وجد الأحرار ان السياسة الانجليزية تتنكر لهم وتضحي بهم في النهاية . ولم يجدو لهم موضعا بعد سقوط وزارتهم الا ان يقاطعوا الانتخابات ويتركوها لخصومهم . ولم يجدوا لهم في النهاية سلاحا يطعنون به الوفد ، الا اثارة التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين ، بعد اذ صاروا في مأزق سياسي يهدد مستقبلهم السياسي كله ، وبعد اذ لم يجدوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها ، فليبحثوا عن هذه القاعدة في مجال العصبية والتعصب الطائفي .

وكان الأحرار الدستوريون ، هم خلفاء من بلوروا في مفتتح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية في مواجهة الخلافة الاسلامية ، وكانوا يضمون صفوه من أكثر المفكرين المصريين استنارة ورشدا ودعوة لبناء القومية المصرية ، هم من وقف ضد سعي الملك وراثة الخلافة الاسلامية بعد إلغائها في تركيا ، سنة ١٩٢٤ ، فأصدر الشيخ علي عبد الرازق كتاب « الاسلام وأصول الحكم » يناقش الأساس الديني لفكرة الخلافة بحسبانها حكم الفرد تدعمه الشريعة الاسلامية ، ويؤكد زمنية السلطة السياسية ويرفع الطابع الديني عن الحكومات المستبدة . وكان الشيخ علي عبد الرازق من أسرة كبيرة تعتبر من أعمدة الأحرار الدستوريين ، وكان الحزب ذاته قد وقف مع الشيخ يظاهره ضد بطش الملك به ، ففصم تحالفه مع الملك في وزارة أحمد زيور ، وعرفت من قبل مواقف عبد العزيز فهمي وغيره بلجنة الدستور ضد التمثيل النسبي للأقليات ، ومواقف طه حسين المماثلة على صفحات الجرائد . ولكن كانت كل هذه المواقف تنضم رصيداً للمؤسسة الوطنية والديمقراطية الأساسية وهي الوفد ، وما دام أن الوفد هو من يقود التحرر ويعمل على الاستقلال . وما دام ان هذا الرصيد ينضاف الى مكاسب « الأمة » ، وان « الأمة » ليست الأحرار الدستوريين كما ظنوا عند وضع الدستور ، ولكنها الحركة الوطنية التي يقودها الوفد . فلم يجد الأحرار في أواخر ١٩٢٩ سندا يمكن الاستناد عليه الا الاثارة الطائفية وتزكية روح التعصب . وللضرورات السياسية وللمصالح وأحكامها . وبدأوا يمارسون هذه السياسة ضد الوفد منذ أذنت الظروف السياسية بخروجهم عن الحكم ، وفي منتصف ١٩٢٩ تقريبا . ويمكن تلخيص هذه الخطة فيما يلي : ـ

أولا : كان أحد الخطوط الأساسية لدعوى الأحرار ، ان القبط يسيطرون على الوفد ويعملون من خلاله على صبغ مصر بالصبغة القبطية ، وان قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفئة من القبط . ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد ، مفتشين في كل قرار أو موقف وفدى

عن عنصر « المصلحة القبطية » ، المصلحة المنافية لمصالح المجموع . قالت صحيفة « السياسة » . « ان آلاف الأقباط هم الذين يتحكمون في أمور ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصري . . » ، وانه اذا كان الرسول قد أوصى مسلمي مصر بقبطها خيرا ، فأولى بالقبط اليوم أن يستوصوا بالمسلمين[٢٥] . وتقول « ان وليم (مكرم عبيد) ومن اليه (القبط) هم الوفد ، والنحاس ومن اليه (المسلمون) هم التبع . » وتسخر من فخري عبد النور قائلة انه يحيي ليالي رمضان بتلاوة القرآن في بيته ، حتى اذا انصرف القراء « دعا القسيس فطهر البيت من آثار التلاوة والزيارة »[٢٦] .

وقد فسر الأحرار معارضة الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود - هندرسون ، بأنها معارضة يقودها القبط في الوفد لغرض في انفسهم ، هو الا تصل مصر الى اي اتفاق مع بريطانيا ، حرصا على بقاء تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذي تتمسك فيه بريطانيا بحق حماية الأقليات في مصر ، وحرصا على الا تسقط هذه الحماية من أيدي الانجليز فيصير القبط تحت رحمة المسلمين[٢٧] . وقد كتب توفيق دوس (لم يكن عضوا بالأحرار وقت كتابة هذا المقال وان عرف تعاطفه معهم) مقالا في صحيفة الديلي تلجراف قال فيه ، ان ثمة من يتهم الملك بأنه ضد المعاهدة ، وانه « حينما عدت الى مصر وجدت تهمة مماثلة ضد الأقباط ولأسباب مشابهة ، اعني أن الأقباط لن يشعروا بالطمأنينة بعد انتقال الجيوش البريطانية الى قناة السويس ، وانهم من أجل هذا السبب يناوئون المعاهدة من صميم قلوبهم . . » ، ثم انكر عن القبط هذه التهمة[٢٨] . وذكرت « الوطن » ان الأحرار الدستوريين هم اصحاب هذه الاشاعات .

وفسر الأحرار سياسة الوفد عند عودته الى الحكم ، الخاصة باقصاء كبار الموظفين المعادين له والموالين للأحرار ، فسروها بأنها سياسة قبطية لاقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لنفوذ القبط . وكان ممن يهاجمهم الوفد وقتها عبد الفتاح صبري وكيل وزارة المعارف . وأحد كبار موظفي تلك الوزارة لارتباطهما بسياسة الأحرار ولشدة ما كانوا يتخذونه من اجراءات ضد مظاهرات الطلبة أبان حكم الأحرار . ولكن الأحرار فسروا هذا الموقف الوفدي « أن وليم واخوانه يكرهون ان يروا أبناء المسلمين يتعلمون ويرشدون ، ولا يستطيعون أن يروا هؤلاء الأبناء ينافسون أبناء طائفتهم في ميدان العلم . ومن مبادئهم التي يعملون لها أن يبذلوا أقصى ما في طوقهم لتعليم أبناء طائفتهم مع العناية بتجنيب ابناء المسلمين ، ومن هنا يحقد وليم وشيعته الخاصة على الأستاذين عبد الفتاح صبري بك وعلي عمر بك لأنهما نفذا السياسة الحكيمة التي لا تعرف هذه الأغراض . . » ، ثم عقبت قائلة « والنحاس باشا الأبله لا يفهم هذا ولا يفطن اليه » .[٢٩] . وهكذا عمل الأحرار على تحويل كافة القضايا السياسية المطروحة

وقتها الى قضية واحدة أوجدوها اصطناعا ، وهي الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد في رأيهم ، وبين المسلمين ويعمل الأحرار على التحدث باسمهم .

ثانيا : لما بدأت المعركة الانتخابية ، أعلن الوفد عن مرشحيه ، فهاج الأحرار يعلنون ان القبط هم من استبد بالترشيح ، رغم ان عدد المرشحين القبط لم يكن يزيد عن ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النواب[٣٠] . ويظهر من ـ شواهد هذه الفترة ان الأحرار رغم مقاطعتهم الرسمية للانتخابات ، اثاروا النعرة الطائفية في كل دائرة رشح الوفد فيها قبطياً وكان للأحرار فيها عصبة . حدث ان خطب مكرم عبيد وردد الحديث النبوي الشريف الذي يوصي المسلمين بالقبط خيرا ، فاشتد هجوم « السياسة » عليه لأنه يحرج المسلمين ويرغمهم على « تأييد مرشح قبطي ضد مرشح مسلم . . » ، وبهذا يفتح الباب أمام « انجلترا المسيحية » للابقاء على حماية الأقليات[٣١] . وعلى سبيل المثال فان لجنة الوفد المركزية بالأقصر اذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح الوفد توفيق اندراوس الذي ناب عنهم في جميع الانتخابات السابقة ، وحذرتهم من دسائس من يثيرون التفرقة الدينية . وحذرت لجنة الوفد بقوص من يدسون ضد زكي ميخائيل وحذرت الناخبين من خطر النعرة الطائفية التي يدعو اليها خصوم الوفد[٣٢] .

ويحكي عباس العقاد انه زار مع رجال الوفد دائرة طهطا ، « وكانت طهطا احدى الدوائر التي دس فيها الأحرار الدستوريون روحهم المسموم وفتنتهم الخبيثة ، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبطي في اعتبارات الوطنية ، وهم صفر القلوب من الدين والوطنية على السواء . . . » ثم قال ان كان من أكبر أنصار المرشح الوفدي القبطي الشيخ محمود عنبر شيخ المعهد الاسلامي بطنطا . وقال في حديث آخر « لم يكن ذلك السلاح القذر مقصورا على المرشحين في دوائرهم لموفي مقابلاتهم الخاصة فيقال انه جرم يقترفونه في السر يخجلون منه في العلانية . . بل كان سلاحا مكشوفا يشهره جماعة الحزب الوطني والأحرار الدستوريين في الصحف والخطب والنشرات ويلحون فيه الحاحا يضاعف شره ويزيد في صمته انهم يراؤون به ولا يخلصون »[٣٣] . ويظهر كثيرا من صحف الوفد ان الأحرار كانوا يوزعون منشورات صريحة تدعو الى التفرقة بين المسلمين والقبط ، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود[٣٤] .

ثالثا : انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته . وبقيت حملة الأحرار الدستوريين عليه وعلى القبط وزادت حدة . وقد حدث بعد وفاة سعد زغلول ان طرح اقتراح باقامة ضريح له يكون عنوانا لثورة ١٩١٩ وللنهضة المصرية التي أعقبتها ، وتقرر ان يبنى الضريح على طراز فرعوني يرمز الى الوطنية المصرية ، ويصير ـ كما يذكر العقاد ـ عنوانا للوطن المصري ذا أسلوب مشابه للآثار ولمجد تلك الأيام[٣٥] . ونسي المشروع لما

تولى الأحرار الوزارة ثم أعيد احياؤه بعد فوز الوفد . وفتش الأحرار في هذا الأمر عن عنصر التفرقة الدينية ، ليكون مناسبة للاثارة الدينية ضد القبط والوفد . بدءوا بالقول انهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية ، لأن ضخامة البناء ذي الطراز الفرعوني تتطلب اتساعا في مساحة الأرض لا تتوافر في المكان المختار له بجوار منزل سعد . ثم قالوا ما دام سيبنى الضريح من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد ، انما يبنى ضريح لزعماء مصر جميعا ولا يكون على الطراز الفرعوني . ثم قالوا انه أجدر بالتشييد ان يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعا . ثم عرجوا على الاثارة الدينية قائلين ان التشبث بالطراز الفرعوني غير مفهوم ، وان مكرم عبيد هو من يتشبث به لأنه « يتخذ حق الفنون وسيلة لغايات خاصة لا يجهلها أحد ، وأداة لمآرب سياسية » . ثم عمقوا الاثارة قائلين ان اقامة الأضرحة على الطراز الفرعوني امر غير مألوف عند المسلمين ، لأن الطراز الفرعوني طراز وثني، والواجب على من يتولى الحكم « ان يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة » . . وفي هذه الأمة أربعة عشر مليونا من المسلمين ، ودستور الحكم فيها ينص على أن دين الدولة الاسلام ، فليس يصح ان يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة . وان تنفيذ المشروع يتم باملاء من مكرم واذعان من النحاس « وأنف دين الدولة راغم » . ثم زادت اللهجة شدة ، تنعي على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين ، وتنزع عن سعد زغلول صفته الوطنية بقولها ان سعدا رجل مسلم تربي في الأزهر ومات على الاسلام وكان يحمي الاسلام من كيد الكائدين ، ومن الامتهان للدين الاسلامي ان يبنى له ضريح وثني . ثم قالوا ان الاسلام في خطر وان الهجوم عليه يشتد ، والقبط في الوفد أما متملقون للدين أو مفسحون للطعن عليه والاستخفاف به . ثم عملوا على تعبئة العواطف الدينية ودعوة رجال الدين الى التحرك ضد هذا الأمر الجليل[٣٦] .

رابعا : تعقب الأحرار تصرفات الوزارة الوفدية ، يعملون على صبغها بالصبغة الدينية وصياغة الصراع السياسي كله صياغة دينية بحتة . وكانت وزارة الوفد قد قررت اخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة ، وهو اجراء عرفته مصر في غالب التغييرات الوزارية الحزبية ، تجريه كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الاداري مع سياستها ، أو على الأقل تقلل من تنافره معها . ولكن الأحرار عملوا على تفسير هذا الاجراء على انه طرد المسلمين وابقاء على القبط . وتحدثوا عن نسبة عدد القبط في الموظفين المطرودين وفي الوظائف الحكومية عامة . فلما عينت الحكومة مستشارا قبطيا في المحاكم المختلطة ، هاجت « السياسة » قائلة ان عدد المستشارين القبط في هذه المحاكم قد صار اثنين والمسلمون أربعة فقط ، ويتخطى النسبة العددية للقبط[٣٧] .

واحالت الوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسي الى المعاش فأثارت الصحيفة ذات الاعتراض قائلة ان وزراء مصر المفوضين قد صار نصفهم من القبط . فلما أحالت الوزارة الى المعاش أربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين ، وكان غالبيتهم من رجال الأحرار الدستوريين أو المرتبطين بهم أو بالملك ، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وابراهيم دسوقي أباظة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلي مدير البحيرة ومحمد سعيد لطفي مدير القليوبية ومحمد حيدر مدير قسم النظار والخفر ـ هلل الأحرار وكبروا لأن جميع المحالين الى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبطي واحد . واستدلت من ذلك على نزعة التميز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التي يسيطر عليها القبط . وكان تفسير الأحرار لهذا الاجراء على الوجه السابق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من ارتباط بالأحرار ، لأن الأحرار لم يضربوا مثلا واحدا لمسلم أخرج ولم يكن معاديا للحكومة الجديدة أو لقبطي بقي وكان مؤيدا للحكومة السابقة . وكان كل ما استندوا اليه حجة صورية ، هي انه ما دام لم يطرد موظف قبطي فأما ان يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نزعة طائفية واما أن يكون اعترافا من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قبطي سيء .

خامسا : ارتقى موقف الأحرار من الهجوم على سياسة الوفد وتفسيرها تفسيرا قبطيا ، ومن الاثارة ، الى محاولة وضع صياغة نظرية لموقفهم . فتجاوزوا الاثارة الدينية والعاطفية الى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة وأجهزتها على أساس وجود أقلية وأكثرية دينيتين ، لا بالنسبة للتمثيل النسبي في البرلمان فقط ولكن بالنسبة لأجهزة الدولة المختلفة . مع محاولة لوضع أساس ديني طائفي للدولة . وقد كتبت « السياسة » أعنف وأخطر ما يكتب في هذا الشأن بعنوان « التمثيل النسبي للأغلبية . . هذا ما يفكر البعض في المطالبة به » . وصاغت في هذا المقال فكرا سياسيا جديدا ومتكاملا للأحرار على أساس مبدأ التفرقة الدينية . وهو فكر انتكست به « السياسة » على كل ما دعا اليه مثقفو الأحرار واسلافهم مثقفو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن . ولعل أكثر المواقف تباينا يظهر من مقارنة موقف الأحرار في ١٩٢٥ عندما آزروا الشيخ علي عبد الرازق في دعوته الزمنية الحكم في الاسلام ، وبين هذا المقال الأخير الذي يقول « جاء وقت كانت الأمم الاسلامية فيه تنظر الى مصر على انها اليق بلاد الاسلام لقيام الخلافة الاسلامية فيها . وكان التفكير جديا في أن تكون هي دولة الخلافة ، وان كان هذا لم يقع ، فليس ثم ما ينفي ان يحدث في المستقبل . فان مصر ليست دولة من دول الاسلام فحسب ، ولكنها الى هذا أرقى البلاد الاسلامية وأعلاها وأرسخها قدما في المدنية وأبعدها سمعة في العالم ، وأخلق بها بعد أن يتحقق لها استقلالها ان تصبح أقوى الأمم أيضا وأقدرها على حفظ مكانة الخلافة . . » ، ثم قالت انه بما يتنافى مع هذا الواقع ان يكون ممثلو مصر في الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين ، وان يقال ان الأغلبية الساحقة من أبناء مصر

وهم مسلمون لا يصلحون لتولي المناصب الكبيرة ، رغم ان الدستور ينص على ان دين الدولة الاسلام . وانه يجب لتوثيق علاقة مصر بالدول الاسلامية أن يكون ممثلوها في الخارج مسلمين كما يكون ممثلها في الحبشة قبطيا . ثم عرجت على نقطة أخرى هي ان البعض طالب عند وضع الدستور بأن يكون للأقليات تمثيل نسبي ، وكانت حجته هي الخوف من أن يحيق الظلم بالأقلية ، ولكن الأمر صار الآن على عكس ذلك ، اذ جوف نفوذ الأقباط الآن كل شيء وطغى وصار سلطانهم هو الأعلى مما يحيق به الغبن على الأكثرية ، وان لهذا الوضع آثاره الوخيمة « والرأي العام لم يعد يخفي اشمئزازه من هذه الحالة »[٣٨] . وبهذا حاول الأحرار ان يطرحوا من جديد مطلب التمثيل النسبي ، لا لكي يتبناه القبط كما كانت محاولة ١٩٢٢ ، ولكن لكي يتبناه المسلمون ، وتحدثوا كثيرا عن أن حقوق الأغلبية مهضومة تلتهمها الأقلية ، وان واجب الأغلبية « أمام الواقع المشاهد » ان ترفع الصوت عاليا مطالبة بحقوقها الكاملة[٣٩] . ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل ، وكان رئيس تحرير صحيفة السياسة المسئول، كتب ينفي تهمة التعصب عن حزبه قائلا أن كل ما يهدف اليه الأحرار ان يجنبوا البلاد الخطر يوم تجد الأكثرية ان القبط يمسكون بالحكم ، فيكون يوما عصيبا وكارثة وطنية .

ومن هذه المواقف ظهر ان المصلحة السياسية للأحرار كانت هي الغالبة على كل عناصر التنوير في فكر مثقفيهم ، الذين كان لهم دورهم العام في تطور الفكر المصري . على ان الحزب أسرف على نفسه وعلى أعضائه بهذه السياسة الجديدة ، فاضطر أبادير حكيم عضو الحزب (وهو قبطي) الى الاستقالة منه ، ونشر استقالته في الصحف واصفا سياسة الأحرار في التفرقة بأنها انتحار سياسي لهم ، وقال انه حاول اثارة الأمر داخل الحزب وكتب الى محمد علي علوبة سكرتير الحزب طالبا اليه ذلك . فلم يجب الى طلبه[٤٠] . وكتب عبد المجيد ابراهيم صالح يحاول ان يخفف من وقع هذه الحملة ، فقال بمنطق كبار ملاك الأرض ان تسامح الأحرار الدستوريين مشهور لأن نصف « مديري اعمالهم الخاصة والمؤتمنين على أدق أسرارهم وأموالهم من الأقلية المحترمة » وان الأحرار ابرياء من وصمة التعصب الديني[٤١] . وعملت صحيفة « مصر » على حث القبط المنتمين الى الأحرار على ان يتركوا هذا الحزب الذي يضرم نار الفتنة[٤٢] . ولكن بقي الاتجاه الغالب في الأحرار - وفي هذه الأيام - مصرا على موقفه وان البلاد يتهددها خطر اجتماعي وقومي مما أسموه بسياسة الوفد التي تفضي الى افناء الأكثرية الدينية من المسلمين في الأقلية القبطية .

دور الوفد :

لم يقف الوفد ساكنا ازاء هجمة الأحرار . وقد كان معه تأييد شعبي عريض وايمان به

كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية . وكان له رصيد نضال سنين عشر منذ الثورة ، ورصيد جهده البناء في تشييد الوحدة الوطنية طوال هذه السنين ، وكان معه خبرة العمل السياسي والكفاح الوطني الديمقراطي ، ضد الانجليز والملك والأحرار جميعا. كما كان بناؤه الحزبي وتشكيلاته تنسجم مع رفضه للتفرقة الدينية وزعمه تمثيل الجامعة السياسية الوطنية ، ولأعضائه المسلمين والقبط جميعا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقدرتهم على مغالبتها . وكانت سياسة الوفد في هذا الشأن هي ذاتها سياسته أيام سعد . وفي حياة سعد كان النحاس سكرتيرا للوفد ، وكان مكرم مقربا من سعد ، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيرا للوفد ، وقادة الوفد هم من المسلمين والقبط .

وعندما تساءلت « السياسة » عن سبب ارتباط القبط بالوفد موحية انهم يسيطرون عليه من دون المسلمين ، وان نفوذهم ازداد طغيانا بعد وفاة سعد ، ردت « مصر » تقول ان القبط يلتفون حول الوفد لأنه وكيل الأمة المكافح من أجل استقلالها ولأنه « أول مجهز على الفوارق الطائفية وأول ما قامت للنزعات القديمة وأول من حفر قبر الموالاة للتعصب الديني . . » ، وان ليس من ضطهاد أو تضييق بقادر على فصل القبط عن المسمين ، ولأن القبط في الوفد تقدرهم الأمة قدرهم(٤٣) . وكتبت تقول أن الأحرار الدستوريين بسياستهم الأخيرة يضرون بمجموع الأمة ويظهرون ان لم تبق لهم خطة الا التفريق بين ابنائها وايغار الصدور من الناحية الطائفية لشق الأمة الى شقين. وعندما قال الاحرار ان حكومة الوفد فصلت كثيرا من الموظفين الكبار ليس بينهم قبطي وان الأحرار لا يصدرون عن ايمان حقيقي بما يزعمون من غيرة على الدين ، فهم يتكلمون عن طغيان القبط في الوفد ولا يشيرون الى طغيان الانجليز في مصر ، ويعتبرون القبط على وجه الخصوص هم أعداء الاسلام ، ويغضون النظر عن نشاط البعثات التبشيرية الكاثوليكية والانجيلية الأمريكية ، ويعتبرون القبط وحدهم هم المسيحيون من دون هذه البعثات الأجنبية ، ثم اتهمت الأحرار بأنهم أكثر من روج للالحاد في مصر(٤٤) . وكتبت « البلاغ » وغيرها من صحف الوفد تنبه المصريين الى ما اعترى الأحرار من ارتداد عما سبق ان زعموه لأنفسهم من انهم دعاة التجديد والتقدم ، بعد اذ صاروا يطالبون بالتمثيل النسبي للأكثرية والأقلية لا في البرلمان فقط ولكن في الوظائف العامة أيضاً(٤٥) . وسخر الجميع من محاولة الأحرار تحويل مسألة « الطراز الفرعوني » لضريح سعد زغلول الى مسألة دينية .

وواجه رجال الوفد ومرشحوه في الانتخابات الدعاية الدينية ضد القبط حيثما وجدت في دوائر الأقاليم ، وكانوا يوزعون المنشورات التي تواجه هذه الدعاية وتهاجم الأحرار . ويظهر من تتبع هذا الأمر ان الدعاية الدينية ضد القبط لم تكن ذات تأثير هام ، وقد أسفرت نتيجة الانتخاب عن نجاح من رشحهم الوفد منهم . وكانت التقاليد العملية في صالح

هؤلاء المرشحين ، وكثير منهم سبق ان مثل دائرته الانتخابية في الانتخابات الثلاث السابقة ، وكان الانتماء السياسي هو ما عليه المعول أكثر من أي شيء آخر . وكانت مهاجمة الوفديين للاثارة الدينية ، لا تعتمد فقط على الدعاية السياسية في الخطابة أو المنشورات . . الخ ولكنها تستمد أساسها من الواقع الموجود فعلا الذي اعتاده الناخبون من الوفد منذ نشأته في ١٩١٩ ، وقد رأوا الوطنيين ـ مسلمين وقبطا ـ يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وينفون ويعتقلون ، ثم وجدوا من القبط أعضاء يمثلونهم في مجلس النواب والشيوخ ، ووكيلي مجلس النواب في ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وويصا واصف ، ورئيس مجلس النواب في ١٩٢٨ هو ويصا واصف ، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد . وليس أفعل في التأثير وأقدر على الاقناع من المثل الفعلي الواقعي ، وللمثل الفعلي مهما صغر من الدلالة ما يفوق الكتب والاسفار .

وزع في احدى الدوائر منشور يقول « اياكم ايها الأخوان من الالتفات لبعض ذوي الأغراض الذين يجعلون للدين دخلا في هذه الخدمة العامة بقولهم هذا مسيحي وذاك مسلم ، فالبرلمان ينظر في جميع مصالحكم الدنيوية . وقد قضى رئيسنا المحبوب المغفور له سعد باشا زغلول على هذه المزاعم الباطلة . . وكلكم تعرفون ان الوفد يضم بين دفتيه أعضاء مخلصين من أخواننا الأقباط وان رئيس مجلس النواب ويصا بك واصف قبطي والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبطي أيضا . . »[٤٦] . وكان قسم كبير من أقطاب الوفد يسافرون الى الأقاليم يؤيدون مرشحي حزبهم ، وحرصوا في كل مناسبة تثار فيها التفرقة الدينية أو يواجهوها . وقف ويصا واصف في احدى دوائر المنيا يقول « انني أمثل في البرلمان دائرة لا قبطي فيها غير نائبها » . . وكان ويصا واصف من أواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية في أقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا محلية في هذه الدائرة . وكثيرا ما وقف مكرم عبيد يخطب مستعينا كعادته بآيات من القرآن الكريم أو نصوص من الأحاديث الشريفة عن تسامح الاسلام .

ومن أهم ما يلفت النظر ان الوفد كان يواجه أي أثر من آثار التفرقة الدينية ، سواء كانت تمثل موقفا سياسيا لحزب معاد له أو تمثل موقفا فرديا من أحد المرشحين أو الكتاب أو غيرهم أو اثارة عصبية في أية منطقة ، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها في القضية السياسية الأساسية ، وهي قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية ، ومن هنا ترادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد ، وترادف الانتصار للوفد وما يمثله سياسيا مع رفض التفرقة . وغير هذا من نظرة الكثيرين من القبط ، في مواجهة أي اتجاه للتمييز يستشعرونه بحساسيتهم الشديدة ، فأصبحوا يفسرونها على أنها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط[٤٧] .

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدي ، انتخب ويصا واصف رئيسا له ، وتحدث في

أول خطاب له بعد انتخابه عن الوحدة الوطنية قائلا « اني أرى عاملاً آخر أثر في تجديد ثقتكم بي ـ أردتم القضاء على هذه الحركة الأثيمة التي كانت ترمي الى انفصام وحدة الأمة . . » ثم تحدث عن حضوره مع وفد مصر اجتماع المؤتمر البرلماني الدولي الذي انعقد في برلين في صيف ١٩٢٨ ، وان وجهت في الاجتماع احتجاجات ضد عصبة الأمم تتهمها بتغاضيها عن الدفاع عن الأقليات في بعض البلاد . وقال « كنا فخورين ، مغتبطين نرفع رؤوسنا باسمين فرحين لما وصلنا اليه نحن الشرقيين الذين يقال عنهم أنهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان . . . »[٤٨] .

حصيلة النشاط الانتخابي :

كانت هذه تقريبا حصيلة ما عرفته المعارك الانتخابية الأربع التي حدثت في العشرينات من اثاره للتفرقة الدينية . ويمكن ان يلحق بها الانتخابات الخامسة التي اجرتها حكومة اسماعيل صدقي في يونية ١٩٣١ . وقد شكل صدقي وزارته في ١٩٣٠ بعد طرد حكومة الوفد ، وما لبث ان ألغى دستور ١٩٢٣ وأصدر دستورا جديدا عرف باسمه ، يفسح لسلطات الملك على حساب البرلمان والوزارة ، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوفد ، وألف حزبا باسم حزب الشعب . وأيد الأحرار الدستوريون حكومة صدقي في البداية ثم ارتدوا عنها منضمين الى الوفد في مقاومتها . فلما أعلنت الحكومة عن الانتخابات طبقا للدستور الجديد قاطعها الوفد ودعا الأمة لمقاطعتها وقاطعها الأحرار الدستوريون . فلم تكن الانتخابات مجالا لمنافسة جدية . ثم جرت الانتخابات السادسة في مايو ١٩٣٦ بعد اعادة العمل بدستور ١٩٢٣ ، وكانت مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، ولفت الاعداد لهذه المعاهدة مجموع الرأي العام المصري .

وقد سبقت الاشارة الى ما أثير من تفرقة دينية في الانتخابات والملابسات التاريخية التي أثير فيها هذا الأمر وحجم الإثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها . كما أشير الى صلة التفرقة الدينية بالعداء للحركة الوطنية من جهة الموقف السياسي ، والى صلتها بوجود العصبية العائلية والاقليمية ، وفكرة الجامعة السياسية الدينية . ويمكن هنا ابداء الملاحظات الآتية : ـ

أولا : من أهم ما لاحظه عباس محمود العقاد عند تعليقه على انتخابات ١٩٢٩ ، قوله ان جميع المرشحين الذين استخدموا سلاح التعصب الديني كانوا خصوما للمرشحين الوفديين ، وانه لم يسمع عن مرشح وفدي لجأ الى هذا السلاح . وفسر ذلك بأن الوفديين يعتمدون على المبادىء الوطنية السياسية وحدها في ميدان الانتخاب . وعلى عكس سياسة الوفد ، يستعين خصومه بالعصبية أحيانا ، وبالتعصب الديني أحيانا أخرى . ولكن رغم ذلك فان الناخبين المصريين يعلمون ان البرلمان للمصريين جميعا ، ولذلك لا يعبأون بدعاة الشقاق الذين يستغلون الدين « ويتجرون بالتعصب الذميم » وان الحقيقة ان فصل المصريين

بين الشعور الوطني والشعور الديني قد بلغ مبلغا يغبطهم عليه « بعض الأمم الأوروبية التي لا تزال الأحزاب فيها معروفة باسم المذهب الديني أو الكنيسة » .

واذا كان الأحرار الدستوريون قد اتهموا الوفد بسيطرة القبط عليه واستبدادهم باختيار مرشحيه في الانتخابات ، فقد كتب العقاد يقول ان من نجح من القبط في الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جميعا ، ولم تكن هذه النسبة لتزيد عن ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط . وقال انه لا ينبغي الحديث عن النسب ، وان السجون والمنافي والقتل في غمار الحركة الوطنية ، لم يعرف نسبا بين قبط ومسلمين ، وان من القبط من هم اقرب الى الاسلام من الطغاة المنافقين من الأحرار الدستوريين(٤٩) .

ثانيا : يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات ان لم يرم مرشح وفدي بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية في دائرته ، وحتى من لم يتمثل منهم فكرة الجامعة الوطنية تمثلا كاملا ، لم يستطع استخدام هذا السلاح ، لأنه كان ضد سياسة الوفد بما لا يستطيع الحزب ان يتغاضى عنه ، ولأن أي مرشح وفدي لم يكن بحاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسي وجماهيري اساسه الانتماء السياسي وحده . فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط ، ولكنه كان ضد ان تستعمل لصالحه أو لصالح أحد من رجاله ، وهو لم يكن في حاجة اليها بشكل عام . كما كان التكوين المصري الجامع لحزب الوفد عاصما له من أن يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الأمر اذا اضطرهم ضعف مركزهم الى استغلاله . وعلى أي حال ، فتكاد تكون حالات نادرة جدا ، تلك التي لجأ فيها مرشح عن الوفد الى استغلال العامل الديني . ومما أمكن معرفته عن بعض هذه الحالات ، ما حدث في دائرة قنا الانتخابية في ١٩٥٠ بين يس أحمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الاشراف هناك وبين مكرم عبيد الذي كان خرج على الوفد . وكان يس أحمد وأخوه ضد الوفد ومكرم في جميع الانتخابات السابقة ، فلما خرج مكرم على الوفد دخله يس أحمد . وكان للعصبية العائلية أثرها في هذه الحالة .

والملاحظ ان الوفد جرى احيانا على ان يرشح بعض رجاله في دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الاقليمية ، وعن روابطهم الدينية أيضا . وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطني العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها . وقد سبقت الاشارة الى نيابة ويصا واصف عن دائرة لا تربطه بها صلة اقليمية وليس فيها قبطي عداه . وفي انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم في دائرة المراغة ، ويقال ان سعدا كان حريصا على ذلك ليؤكد الطابع السياسي الوطني الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبية العائلية في بلد أسرة الشيخ المراغي . واعتاد الوفد ان يرشح في دائرة الدلنجات بالبحيرة غالي ابراهيم ، وهو ليس من أهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن ، وكان ينجح في الانتخابات .

ثالثا : بالنسبة لادعاء خصوم الوفد انه أو أن أحد مرشحيه استغل التفرقة الدينية ، لم يمكن التقاط شواهد تدل على ذلك الا شاهدين فقط . أولهما هجوم وجهه الأحرار الدستوريون الى الوفديين في صحيفة « السياسة » في أول أكتوبر ١٩٢٣ ذكروا فيه ان بعض الوفديين اتخذ الدين وسيلة في الانتخابات ونسى اتحاد المسلمين والقبط ، وذكرت مثلا على ذلك موقف حسين هلال مرشح الوفد في ميت غمر . ولم تذكر مثلا غيره ولا أوضحت وسيلته في استخدام التفرقة الدينية .

والشاهد الثاني الذي أمكن التقاطه ، هو أحاديث توفيق حنين في صحيفة « مصر » عن أسباب سقوطه في انتخابات ١٩٢٩ أمام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد في الفيوم . وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بتأييده فكرة التمثيل النسبي للأقليات(٥٠) ، وقاد في بداية ١٩٢٨ حملة عنيفة في صحيفة « مصر » حول ما أسماه اضطهاد القبط في وزارة المالية هاجمها الوفد بشدة وحشد منابره لدحض مزاعمها ، وكان توفيق حنين دائم الاثارة حول هذا الأمر . مفرطا في حساسيته الى حد اساءة التأويل بشأن اية بادرة أو إشارة توحي ولو من بعيد بأن ثمة ضيما وقع على قبطي . وقد رشح نفسه لانتخابات ١٩٢٩ في دائرة الشواشنة بالفيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل أخي حمد البسل وكيل حزب الوفد وقتها . وكان عبد الستار الباسل ممثلا للدائرة في مجالس النواب الثلاثة السابقة . وقد حكى توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قائلا ، ان كان هناك أربعة عناصر تؤثر في الانتخابات ، الأول ان كان خصمه مرشح الوفد ، وانه هو رشح نفسه على مبادىء الوفد ، والثاني ان خصمه كان مرشحا في ذات الدائرة للمرة الرابعة ونجح في المرات الثلاث السابقة وكان أخا لوكيل حزب الوفد ، والثالث ان خصمه كان من زعماء العربان ومشايخهم في دائرة يكثر فيها الأعراب ، والرابع ان كان خصمه مسلما وهو قبطي . وذكر ان لم يكن ثمة مرجح بين المتنافسين بالنسبة للأمر الأول ، فكلاهما وفدي ، كما كان الأمر الثاني عنصرا مواتيا له لا لخصمه الذي لم يفد الدائرة في أي من مرات انتخابه السابقة . كما كان المتنافسان متوازيان بالنسبة للأمر الثالث لأن من قبائل الاعراب من أيد توفيقا ضد الباسل . اما الأمر الرابع فقد كان له تأثيره الهام . وقد كتب مؤيدو توفيق حنين وكثير منهم مسلمون منشورا يؤكد ان تراث الوفد ضد التفرقة الدينية ، ولكنه يذكر ان خصمه استغل الدين استغلالا واسعا أثر في « الطبقة الجاهلة وهي الأكثرية المطلقة من الأهالي » ، وانه استنجد بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشورا كان له وقعه المؤثر ، وقد كتب أنصار توفيق حنين منشورا ضد الشيخ شككوا فيه في صدق أقواله وذكروا فيه ما أثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين في العمل السياسي ، فكان لهذا المنشور أثر كبير لولا « ان العامة وهي لا تقرأ المنشورات ولا تتأثر بالنظري من المبادىء يكفي أن ينطبع في ذهنها ان بعض رجال الدين أفتى بتفضيل المسلم على المسيحي وان من ينتصر للمسيحي على المسلم تصبح زوجه طالقا . . » .

ولكن الكاتب يقول « اعترف ان هذا العامل لم يكن وحده كافيا لاسقاطي . . » ثم يضيف عنصرا خامسا الى العناصر الأربعة السابقة ، « وهذا العامل هو بلا نزاع الذي سبب سقوطي » . . وهو ان منافسه كان مرشح الوفد ، وان الوفد انتصر له وأيده ضد توثيق حنين وأرسل أحد أعضائه البارزين حمدي سيف النصر صاحب النفوذ الكبير بالفيوم لمناصرة عبد الستار الباسل ، بالاجتماعات والمآدب والخطب ، ويضيف ان خصمه اتصل برجال الادارة وكانت له بهم علاقات جعلت عمد القرى يعتبرونه صاحب العزوة فأيدوه[٥١] .

والظاهر ان لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب أنه وخصمه تساووا في الوفدية ، وقد كان من المعروف ان بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه « على المبادئ الوفدية » دون ان يرشحه الوفد وبغير التزام برأي الحزب ، فكان الوفد ينتصر لمرشحيه ضد هؤلاء ان كان له في الدائرة مرشحين ضدهم . وقد أوضح العقاد هذه النقطة في أحدى مقالاته تعليقا على ذات الانتخابات[٥٢] . ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد أحد اقطاب الوفد ، ان كان الأمر الجوهري هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه .

وما ينبغي التنويه عنه ، انه اذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظا يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات في مصر ، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد أن ظهر جليا رفض غالبية القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبي عند اعداد الدستور ، فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية ، ان لم يؤت هذا التحفظ ما عقدوه عليه من آمال بالنسبة لإثارة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية ، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعاة التفريق وعوامله .

لذلك أعلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ في مشروع المعاهدة الذي أعده محمد محمود وهندرسون في صيف ١٩٢٩ . وصيغ التنازل في صورة مذكرة بريطانيا توجه الى رئيس وزراء مصر تنص على : « أرغب أن أثبت هنا أنه لم ير محل للاشارة في المقترحات الى حماية الأقليات التي ورد ذكرها في تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ ، على انه من المسلم به ان هذه المسألة تكون في المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها »[٥٣] .

نتائج الانتخابات البرلمانية :

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات في كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التي عمل فيها بدستور ١٩٢٣ ، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشر ، جرى أولها في يناير ١٩٢٤ وعاشرها في يناير ١٩٥٠ (ومنها انتخاب واحد طبقا لدستور صدقي سنة ١٩٣١) . كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخابا وتعيينا ، اذ كان ثلاثة اخماسه بالانتخاب وخمساه بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجديد النصفي كل

خمس سنوات ، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الأعضاء المنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الأولى) ثم يجرى التجديد النصفي كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذي أتم السنوات العشر . . وكان أحد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١ ، قد تم طبقا لدستور صدقي الذي صدر وقتها .

وقد أمكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط في كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفي كل دائرة انتخابية . على ان المجال لا يتسع لسرد كل هذه التفصيلات ، ويمكن هنا ايضاح الاتجاه العام بالأرقام في حدود ما يفيد في استخلاص الدلالات العامة(٥٤) .

أولا : في الانتخابات الأولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلي لأعضاء مجلس النواب ٢١٤ ، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الأحرار ستة أعضاء ومن الحزب الوطني أربعة . وكان عدد القبط في المجلس ١٦ عضوا (بنسبة ٨ ٪ تقريبا) وكلهم من الوفديين . . وفي الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥ ، كان العدد الكلي ٢١٤ أيضاً ، نجح في الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥ ، وكان عدد القبط في المجلس ١٥ عضوا . وفي الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦ ، كان العدد الكلي ٢١٤ أيضا ، نجح من الوفد ١٦٥ ، ومن الأحرار ٢٩ ، ومن الحزب الوطني ٥ ، ومن المستقلين ١٠ ، ومن الاتحاديين ٥ . وكان عدد القبط في المجلس ١٧ عضوا (بنسبة ٩ ٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩ ، أصبح العدد الكلي لأعضاء مجلس النواب ٢٣٥ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٢٧) ، نجح من الوفد ٢١٢ عضوا ومن الحزب الوطني ٥ ، ومن حزب الاتحاد ٣ ، ومن المستقلين ١٥ ، وقاطعها الأحرار، وكان عدد القبط في المجلس ٢٣ عضوا (بنسبة ٩٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات الخامسة سنة ١٩٣١ ، التي تمت طبقا لدستور اسماعيل صدقي ، كان العدد الكلي لأعضاء مجلس النواب ١٥٠ عضوا ، وقد قاطعها الوفديون والأحرار، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذي أنشأه صدقي والحزب الوطني . وكان عدد القبط في المجلس أربعة فقط (بنسبة ٢,٥ ٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات السادسة سنة ١٩٣٦ التي تمت بعد اعادة دستور ١٩٢٣ كان العدد الكلي لأعضاء مجلس النواب ٢٣٢ (ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهي دوائر سينا والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية وكان عدد القبط في المجلس ٢٠ عضواً (بنسبة ٨,٥ ٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات السابعة سنة ١٩٣٨ ، كان العدد الكلي لأعضاء مجلس النواب ٢٦٤

(بسبب زيادة السكان حسب احصاء ١٩٣٧) وكان قد انشق احمد ماهر والنقراشي وبعض رجال الوفد وكونوا الحزب السعدي وتحالفوا مع الأحرار وخاضوا معهم الانتخابات . ونجح من الأحرار والسعديين ١٩٤ ، ومن المستقلين الموالين لهم ٥٥ ، ومن الحزب الوطني ٤ ، ومن الوفد ١٢ فقط . وكان عدد القبط في المجلس ٦ أعضاء فقط (بنسبة ٢,٣ ٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلي ٢٦٤ أيضا . وحصل فيها الوفد على أغلبية كبيرة ، وقاطعها الأحرار والسعديون . وكان عدد القبط في المجلس ٢٧ عضوا (بنسبة ١٠,٥ ٪ تقريبا) .

وفي الإنتخابات (التاسعة سنة ١٩٤٥ ، كان العدد الكلي ٢٦٤ أيضاً . وكان قد انشق مكرم عبيد وبعض رجال الوفد وكونوا حزب الكتلة الوفدية وتحالفوا مع الأحرار والسعديين وخاضوا معهم الانتخابات ، ونجح من السعديين ١٢٥ عضوا ، ومن الأحرار ٧٤ ، ومن الكتلة ٢٩ ، ومن الحزب الوطني ٢٧ ومن المستقلين ٢٩ ، وقاطعها الوفد . وكان عدد القبط في المجلس ١٢ عضواً (بنسبة ٤,٥٪ تقريبا) .

وفي الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠ ، كان المجموع الكلي لأعضاء مجلس النواب ٣١٩ (بسبب زيادة السكان حسب احصاء سنة ١٩٤٧) . نجح من الوفديين ٢٢٨ عضوا ، ومن السعديين ٢٨ ، ومن الأحرار ٢٦ ، ومن الحزب الوطني ٦ ، ومن الحزب الاشتراكي عضوا واحداً، ومن المستقلين ٣٠ ، وكان عدد القبط في المجلس ١٠ أعضاء (بنسبة ٣ ٪ تقريبا) .

ويلاحظ ان الانتخابات التي كان يحصل فيها الوفد على الأغلبية (باستثناء الانتخابات الأخيرة) كانت هي التي يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون ، بنسبة تتراوح بين ٨ ٪ و ١٠,٥ ٪ والعكس بالعكس فحيث يقاطع الوفد الانتخابات أو لا نظفر فيها بغالبية يقل عدد القبط في مجلس النواب تتراوح بين ٢,٥ ٪ و ٤,٥ ٪ . والملاحظ ايضا ان عدد القبط في مجلس النواب « السعدي - الحر الدستوري » سنة ١٩٣٨ كان ٦ أعضاء ، وفي مجلس النواب الوفدي سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضوا ، وفي مجلس النواب التالي الذي شارك فيه حزب مكرم عبيد السعديين والأحرار كان ١٢ عضوا . وقد كان مكرم عبيد يتهم انه قمة النفوذ القبطي في الوفد وان ثمة تجمعا قبطيا يسيطر على الوفد من خلال مكرم عبيد ، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد الى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق ، أما انخفاض عدد القبط في مجلس النواب الوفدي سنة ١٩٥٠ فله أسباب يمكن الحديث عنها في مناسبتها من هذه الدراسة .

ومن الجلي ان عدد القبط من سنة ١٩٢٤ لم يتناقص لانطفاء الحماس كما تنبأت

الاجبشيان جازيت عند حديثها عن تجربة تركيا بعد دستور ١٩٠٨ على ما سبق البيان . وان التذبذب في عدد القبط انخفاضا ثم ارتفاعا، انما كان مرتبطا بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعتريها من تصاعد وانخفاض .

ثانياً : مجالس النواب الثلاثة الأولى ، كان العدد الكلي للنواب عن القاهرة ١١ عضوا منهم ٢ من القبط عن دائرتي شبرا / الأزبكية . وفي المجلس الرابع كان العدد الكلي عن القاهرة ١٥ عضوا منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والأزبكية والموسكي (وتنازل مكرم عبيد عن الموسكي مكتفيا بانتخابه في قنا وانتخب بدله علي حسين باشا) . وفي المجلس الخامس (برلمان صدقي) كان العدد الكلي عن القاهرة ١٠ أعضاء منهم قبطي واحد . وفي المجلس السادس كان العدد الكلي ١٥ عضوا منهم ٢ من القبط عن شبرا والأزبكية . وفي المجلس السابع كان العدد الكلي ١٨ عضوا منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة . وفي المجلس الثامن كان العدد الكلي عشرة منهم اثنين عن اللبان والعطارين ، ولم ينتخب قبطي واحد بالاسكندرية في المجلس الخامس والسابع والتاسع(*) .

وفي مديريات الوجه البحري ، كان العدد الكلي في المجالس الثلاثة الأولى ١٠٤ عضوا ، منهم خمسة من القبط في المجلس الأول وثلاثة في المجلس الثاني ، وسبعة في المجلس الثالث . وفي الرابع كان العدد الكلي ١٠٩ منهم ٧ من القبط ، وفي الخامس كان ٧١ لم ينتخب فيهم قبطي واحد . وفي السادس كان العدد الكلي ١٠٩ منهم أربعة من القبط . وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلي ١٢١ عضوا ، منهم سبعة من القبط في المجلس الثامن ، ولم ينتخب قبطي واحد في المجلسين السابع والتاسع .

وفي مديريات الوجه القبلي ، كان العدد الكلي للأعضاء في المجالس الثلاثة الأولى ٨٩ عضوا ،؛ منهم ٩ من القبط في المجلسين الأول والثاني و٨ في المجلس الثالث . وفي المجلسين الرابع والسادس كان العدد الكلي ٩٦ منهم ١٢ من القبط . وفي الخامس (صدقي) كان العدد الكلي ٦٢ منهم ٣ من القبط . وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلي ١١٠ ، منهم ٣ من القبط في المجلس السابع ، و١٦ في المجلس الثامن و ٩ في المجلس التاسع .

ويظهر من ذلك ان نسبة القبط في دوائر القاهرة والاسكندرية أكبر منها في غيرهما .

(*) يلاحظ في هذا البيان وما يتلوه ، ان الاشارة الى عدم انتخاب قبطي في أي انتخاب أو في أية منطقة ، لا يعني أن رشح أقباط وفشلوا . بما قد يفيد حرصا على اسقاطهم . وقد يكون السبب ان لم يرشح منهم أحد أو رشح قليلون غير ذوي نفوذ سياسي في هذه الحالات . وما قصدت الاشارة اليه هنا ان البيانات المذكورة مأخوذة من كشوف الناجحين في الانتخابات ، وليس من كشوف المرشحين . والدلالات تستفاد في نطاق هذا المأخذ وحده .

ومن المعروف ان الانتخابات في هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسي وحده في الأساس دون دخول للعصبية العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة . ويلي القاهرة والاسكندرية في عدد القبط مديريات الوجه القبلي ثم الوجه البحري كما يظهر ان لم ينتخب قبط في مديريات الوجه البحري الا في الانتخابات التي انتصر فيها الوفد . أما الإنتخابات التي انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطي فيها دائرة واحدة بالوجه البحري . والسبب فيما يظهر ، ان الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط الى عصبيتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء الا في الوجه القبلي .

كما يلاحظ بالنسبة للدوائر الانتخابية المختلفة ، ان كانت هناك دوائر شبه مغلقة على نائبين من الوفد ومن خصومه يتبادلانها حسب الحزب الناجح وتتحكم فيها العصبيات العائلية ، وبعض هذه الدوائر كان مغلقا على قبط وفديين أو من خصوم الوفد ، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى انهامغلقة على القبـط عموما بحيث لا ينتخب فيها مسلم ، انما بمعنى انها مغلقة على ذوي النفوذ العائلي والمالي وهم في هذه الدائرة أسرة معينة من القبط ، ويظهر ذلك من انه عادة ما يمثل ذات الدائرة نائب مسلم من ذوي النفوذ العائلي والمالي أيضا اذا انتصر الحزب المنافس . فلا يوجد في دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وقفا على أصحاب دين معين . وذات الظاهرة تلحظ بالنسبة لذوي العصبيات من المسلمين ، ومعنى ذلك أن الأمر هنا يتعلق أساسا بالعزوة والجاه لا بالدين وان أمكن ان يستغل الدين كعامل مساعد في التنافس الانتخابي في هذه الحالة . وقد سبقت الاشارة الى السياسة التي عمل الوفد على اتباعها احيانا في ترشيحاته ، وهي ان يرشح من رجاله أشخاصا في غير مـوطنهم أو عصبياتهم .

ويلاحظ في غير الدوائر التي تكون فيها العصبيات العائلية والملكيات الزراعية الكبيرة عاملا فعالا ، انه يندر ان توجد دائرة مغلقة في تمثيلها على القبط ، انما كان يتداولها نائبون من قبط أو مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه ، ولا يكاد يحصى الا عدد محدود جدا من دوائر الوجه القبلي كانت وقفا على أشخاص بعينهم ، وحتى هذه ـ كما سبق البيان ـ كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوي العصبيات المنتمين الى حزب معين . أما غير هذه الدوائر فقد كانت تتداول بغير ان يمكن وضع قاعدة أو رسم اتجاه يتعلق بالانتماء الديني للمرشح .

ثالثا : بالنسبة لمجلس الشيوخ : من المعلوم أنه كان يتكون من (منتخبين ومعينين) من فئات معينة هي أساسا كبار الموظفين السابقين وكبار الملاك الزراعيين وكبار رجال المال .

وفي سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلي لأعضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبا) ، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط أضيف اليهم

اثنان في انتخابات فرعية جرت في ١٩٢٦ ونقص واحد في انتخابات اخرى جرت في ١٩٢٨ (بنسبة ٨,٥ ٪ تقريبا من المنتخبين) . والمعينون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سابا ويوسف بتشوتو وغيرهما (بنسبة ١٨,٥ ٪ تقريبا من المعينين) .

وفي سنة ١٩٣١ (برلمان صدقي) كان العدد الكلي للأعضاء ١٠٠ عضو منهم ١٧ من القبط والمسيحيين عامة ، صاروا ١٥ بعد ذلك . وكان عدد المنتخبين ٤٠ منهم ٦ من القبط (بنسبة ١٢,٥ ٪ تقريبا) . وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نمر وادوارد قصيري وغيرهما ثم صار هذا العدد ٩ (بنسبة ١٣,٥ ٪ تقريبا) .

وفي مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلي ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣ ٪ تقريبا) . وعدد المنتخبين ٨٨ (كانوا ٧٩ ثم أضيف اليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب احصاء السكان) منهم ١١ قبطي (بنسبة ١٠,٢٥ ٪) . وعدد المعينين ٥٩ (بالاضافة الى التي جرت سنة ١٩٣٨ ليرتفع عدد المعينين الى نسبة ٢ : ٣ من عدد المنتخبين حسب الاحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت وانطوان الجميل (بنسبة ١٧ ٪ تقريبا من المعينين) .

ويلاحظ ان دائرة بولاق ، احدى الدوائر الأربع في محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم في ١٩٢٤ ، ثم حل محله عزيز ميرهم في أغسطس ١٩٢٦ ، وبقي ميرهم ممثلا لهذه الدائرة (عن الوفد) وجدد انتخابه لها في ١٩٣٦ حتى توفي في نوفمبر ١٩٤٥ . وفي دائرة العطارين احدى دائرتي الاسكندرية ، انتخب يوسف وهبة باشا في ١٩٢٤ ثم انتخب بدلا عنه ابراهيم سيد أحمد في مايو ١٩٣٠ (في التجديد النصفي) ، وانتخب في هذا التجديد فهمي حنا ويصا عن دائرة اللبان . وفي العياط بالجيزة انتخب في ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم في سبتمبر ١٩٢٦ . وفي ديروط بأسيوط (كانت خمس دوائر) انتخب سمعان غبريال القمص ثم حل محله في ١٩٢٦ سيد قرشي . وبالنسبة للمعينين في مجلس ١٩٢٤ حل الشيخ طه حسنين محل يوسف سابا عند وفاته في ١٩٢٤ ، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته في ١٩٣٠ ، وحسين رشدي محل اقلاد يونس برزي الذي توفي في ١٩٢٥ ، ثم حل محل حسين رشدي عند وفاته في ١٩٢٨ ابراهيم فهيم .

وبالنسبة لمجلس شيوخ سنة ١٩٣١ (برلمان صدقي) انتخب منقريوس نصر محل محمود أبو النصر في مارس ١٩٣٣ (عن المنوفية) ، وعين محمد نجيب الغرابلي محل أمين غالي عند وفاته ، وأحمد زيور محل بشاي جرجس عند ابطال تعيينه . وانتخب شهدي بطرس محل سليم خليل بطرس في جرجا . وكانت عائلة بطرس في جرجا من أكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادي ويلحظ ذلك في انتخابات مجالس الشيوخ والنواب .

وبالنسبة لمجلس شيوخ ١٩٣٦ ، انتخب أمين أحمد سعيد في بولاق بعد وفاة عزيز ميرهم ، وانتخب عبد السلام الشاذلي ثم أحمد حمزة محل سلامة ميخائيل في القليوبية بعد وفاته . وانتخب رزق اخنوخ محل عبد الكريم أحمد علوي في ١٩٤٢ . وانتحب شفيق سيدهم الياس محل سيد محمد خشبة في ١٩٣٨ ، ثم انتخب بدل الأخير توفيق دوس في ١٩٤٦ ، وانتخب حسن عبد الوهاب محل لويس أخنوخ فانوس في ١٩٤٦ ، وأحمد حميد أبو ستيت محل بطرس خليل في البلينا . وعين حسن حسني الزيدي محل وهيب دوس في ١٩٤٢ ثم أعيد وهيب دوس في ١٩٤٤ . . وهكذا .

ومن هذا يظهر ان لم يكن في الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبطي أو على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجري في الأساس صدورا عن السياسة الحزبية وتزكية الحزب القوي أو الحزب الحاكم لأنصاره في الانتخابات أو التعيين وذلك في العضويات الشاغرة ، ولا يلحظ للطائفية في هذا الشأن أثر ملموس .

المراجع

(١) صحيفة الأهرام ٢٦ مايو ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ٣٠ مايو ١٩٢٢ - والصحف الأخرى .
(٢) نقلا عن الأهرام ١٣ يونيه ، وصحيفة النظام ١٤ يونية ١٩٢٢ .
(٣) نقلا عن صحيفة الاستقلال ٦ يونية ١٩٢٢ .
(٤) صحيفة الوطن ٣١ مايو ١٩٢٢ .
(٥) صحيفة الأخبار ٢٤ أغسطس ، ٢١، ٢٧ سبتمبر ١٩٢٢ ، صحيفة وادي النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ .
(٦) صحيفة مصر ٢٣ ، ٢٩ مايو ١٩٢٣ .
(٧) صحيفة الكشكول ٢٢ يونية ١٩٢٣ .
(٨) صحيفة مصر ٢٠ يونية ١٩٢٣ .
(٩) صحيفة الكشكول ١١، ٢٥ فبراير ، ٢٢ يونية ١٩٢٣ .
(١٠) صحيفة الكشكول ٢٩ يونية ١٩٢٣ .
(١١) صحيفة الكشكول ٦ يولية ١٩٢٣ .
(١٢) صحيفة الكشكول ١٣ يوليه ، ٣١ أغسطس ، ٧ سبتمبر ١٩٢٣ .
(١٣) صحيفة الكشكول ٢٧ يولية ، ١٧، ٢٤، ٣١ أغسطس ١٩٢٣ .
(١٤) نقلا عن صحيفة مصر ٢٧ آغسطس ١٩٢٣ .
(١٥) صحيفة مصر أول يونية ١٩٢٣ .
(١٦) صحيفة الوطن ١٥ سبتمبر ١٩٢٣ .
(١٧) صحيفة الوطن ٦ سبتمبر ١٩٢٣ .
(١٨) صحيفة الوطن ٢١، ٢٦، ٢٧، سبتمبر ١٩٢٣ .
(١٩) صحيفة مصر ٢٧ أغسطس ١٩٢٣ .
(٢٠) صحيفة مصر ١١، ١٥ سبتمبر١٩٢٣ .
(٢١) مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة ص ١٢ - ١٤ ، صحف يوم ٢٠ سبتمبر ١٩٢٣ .
(٢٢) صحيفة مصر ٢٤ سبتمبر ١٩٢٣ .
(٢٣) صحيفة الوطن ٤ فبراير ١٩٢٥ .
(٢٤) دستور ٢٣ بين القصر والوفد . طارق البشري . مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩ .
(٢٥) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩ .
(٢٦) صحيفة السياسة ٢٨ نوفمبر ١٩٢٩ .

(٢٧) صحيفة كوكب الشرق ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٢٨) نقلا عن صحيفة كوكب الشرق ٩ نوفمبر ١٩٢٩ .
(٢٩) صحيفة السياسة ٢٧ نوفمبر ١٩٢٩ .
(٣٠) صحيفة كوكب الشرق ٢٦ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣١) صحيفة السياسة أول ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣٢) صحيفة كوكب الشرق ١٠ ، ١٤ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣٣) صحيفة كوكب الشرق ١٦، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٣٤) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٢٩ ، ١٠ يناير ١٩٣٠ .
(٣٥) صحيفة كوكب الشرق ٢١ يناير ١٩٣٠ .
(٣٦) صحيفة السياسة ١٧ نوفمبر ١٩٢٩ ، ٢٦ يناير ، ٦، ٧، ١٠، ١٣ فبراير ١٩٣٠ .
(٣٧) صحيفة مصر ١٤ مارس ١٩٣٠ .
(٣٨) صحيفة السياسة ٩ فبراير ١٩٣٠ .
(٣٩) صحيفة السياسة ١٢ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٠) نص الاستقالة في صحيفة مصر ١٩ فبراير ١٩٣٠ .
(٤١) صحيفة مصر ٢٢ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٢) صحيفة السياسة ١٩ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٣) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٢٩ .
(٤٤) صحيفة مصر ٤ أكتوبر ، ٥ ديسمبر ، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ ، ١٠ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٥) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ١٩٣٠ .
(٤٦) صحيفة مصر ١٠ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٤٧) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
(٤٨) مضبطة مجلس النواب ، الجلسة الأولى ١١ يناير ١٩٣٠ .
(٤٩) صحيفة كوكب الشرق ١٦، ٢٢، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٥٠) صحيفة الاستقلال ١٩ مايو ١٩٢٢ .
(٥١) صحيفة مصر ٣٠ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٩، ٣ يناير ١٩٣٠ .
(٥٢) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٥٣) القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ . مجموعة وثائق رسمية ص ٣٤٠ .
(٥٤) مضابط مجالس النواب ، مضابط مجالس الشيوخ في بداية كل فصل نيابي .

الجهاز الإداري

الجهاز الاداري

بعض من مشاكل مصر ينجم عن كونها بلدا قديما . وقدر من صعوبة التجديد ينجم عن كونها بلدا ذا تقاليد ، ويتعايش القديم والجديد فيها ويتصارعان أزمانا . والباني لا يجد أمامه أرضا فضاء ، انما يجد أبنية تستخدم واطلالا مهدمة وآثارا تحفظ ، ومشكلته لا ان يبنى فقط ، ولكن أن يختار بين أنماط مختلفة بعضها قائم وبعضها متصور ، وأن يلائم ويزاوج بين إرث الماضي والحلول المفترضة لمتطلبات المستقبل . فمن مزايا المصريين ومن مشاكلهم ان لهم ماضيا عريقا . لقد نشأت أجهزة الدولة والادارة العامة في مصر من آلاف السنين ، بظهورها دولة مركزية موحدة ، وبظهور بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعايير العصور القديمة . واعتبرت بيروقراطيتها أصلا تاريخيا لما تلاها من نظم في كثير من البلاد الأخرى ، وحققت تنظيما عالي الكفاية في الزراعة وري الأراضي وبناء الجيش ، فاكتسبت الوظيفة العامة في مصر هيبة واحتراما . ولكن هذا التنظيم الاداري كان يقوم في العصرين القديم والوسيط على الأساس الشخصي ، الذي يتلاءم مع نظام سياسي يقوم على حكم الفرد المطلق . وان جهاز الحكم في تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر « السلطة التقليدية » ، التي تضع نظاما اداريا وتستخدم طاقما من الموظفين يتلاءم مع طبيعتها . والسلطة التقليدية تصوغ نظاما سياسيا تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويعتبر البلد كما لو كان دومنيا له ، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشئونه وبين ملك الدولة وشئونها ، ولا يظهر الفارق مثلا بين دخل الأرض الزراعية (وسيلة الانتاج الأساسية) كريع يحصل عليه المالك ، وبين دخلها كضريبة يحصل عليها الحاكم ، وايرادات الحكومة مندمجة في دخل الحاكم ، وتختلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصي ، وتختلط ملكيته بالمال العام ، وتختلط علاقته بالمحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين . ويتفرع عن ذلك ان النظام الاداري الذي يوجده هذا النمط من السلطة ، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم ، وتمارس السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه . وتنحدر

مستويات التنظيم الاداري وتتشعب على أساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والمرؤوس ، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات ، وتنفصم بانقطاع تلك العلاقات . والمرؤوس مرتبط بشخص الرئيس ، وواجبات العمل العام ومسئولياته تحدد بمشيئة الرئيس ، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام ، والاختيار والترقي والجزاء يحدث في صورة العطاء أو المنع بالأريحية أو الغضب[1] .

لاحظ ماكس فيبر ان طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التي تخدمها. لذلك فهو لا يفرق بين النظام الاداري الذي يعتمد على السلطة التقليدية ، وبين النظام الاداري الذي يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية[2] ، أي البيروقراطية الحديثة . اذ يقسم العمل الاداري العام الى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم ما يسميه بالسلطة القانونية[2] ، أي البيروقراطية الحديثة . اذ يقسم العمل الاداري العام الى مجالات ، وظيفية تنظمها قواعد موضوعية ، وتنظم مستوياتها تنظيما هرميا يخضع للاشراف من الأعلى على الأدنى . واذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسئوليات العاملين وواجباتهم وحقوقهم ، يحدد كل ذلك في صورة قوانين وقرارات وتنظيمات ادارية . واذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التي تحفظ أصولها ، ويختار الموظفون بمعيار المؤهل والخبرة والتدريب المتخصص للعمل المطلوب ، لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس أو الحاكم ، ويكسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة ، ويستمر العامل في عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن عينه ، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومتدرجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة ، ويتدرج من المركز الأدنى والراتب الأقل الى المركز الأعلى والراتب الأكبر ، وبهذا كله ينفصل العمل الوظيفي عن مجال النشاط الشخصي والفردي للموظف ، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة ، كما تنفصل أدوات العمل من جهة منشآته وأماكن مزاولته وكافة أدواته ، عن الملكية الفردية للموظف . وبهذا كله فان التنظيم الاداري الحديث يحقق مبدأ التخصص في الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية ، ويمارس نشاطه حسب قواعد موضوعية محددة سلفا وقابلة للحساب والتقدير ، بصرف النظر عن الأشخاص . وينجح هذا التنظيم في تحقيق أهدافه بقدر ما يجرد العاملين فيه من عواطفهم وانفعالاتهم الذاتية ، وبقدر ما ينجح في ذلك بقدر ما يؤكد مبدأ المساواة أمام القانون ، وبقدر ما يحقق نمطا من الممارسة الرشيدة يتعارض تماما مع حرية المشيئة الفردية والارادة الذاتية .

ومن الواضح ان هذا التنظيم الاداري هو نتاج تطور اجتماعي واقتصادي وسياسي . فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد النقدي وفكرة النشاط الموضوعي المجرد عن ذوات الأشخاص ، فكرة وثيقة الاتصال بظهور السوق والانتاج السلعي الذي يبدو فيه النشاط

الاقتصادي صادرا عن المصلحة الاقتصادية المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك . وتوزيع العمل الاداري الى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص في الانتاج . ومن جهة ثانية فان هذا التنظيم يظهر مع ظهور النظام الديمقراطي الذي يقوم على مبدأ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية ، ويقوم على أساس تجريد السلطة من أشخاص الحاكمين واعتناق مبدأ المساواة أمام القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقة بالأشخاص ورفض فكرة ممارسة العمل « حالة بحالة » . واذا كان نظام الحكم الدستوري بهذا الوضع ، قد أدى الى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذي ينظم علاقات أجهزة الدولة السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالأفراد ، وبين القانون الخاص الذي ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض . واذا كان ذلك فان ما يتوازى مع هذا التمييز ، ما يؤدي اليه نظام الادارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال نشاطه وسلوكه في حياته الخاصة .

النظام القديم :

كان نظام الادارة القديم في مصر يتلاءم مع نظم اجتماعية وسياسية سابقة على التطور الرأسمالي المصري ، أو بعبارة أعم سابقة على ارتباط مصر بالتطور الرأسمالي العالمي ، وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين فيما قبل العصر الحديث ، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها الى ابنائهم جيلا بعد جيل ، لا من خلال نظام التوريث الخاص بالملكية ، ولكن من خلال نقل خبراتهم ومهاراتهم الى أبنائهم ، وتدريبهم على العمل ذاته الذي يمارسونه ، والاعتماد على العلاقة الشخصية في تولي العمل ، وذلك بما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين في الانتاج وبما ينسجم مع نظام سياسي يقوم على السلطة الفردية وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية . ثم جاء عصر محمد علي وأرسلت البعثات الى أوروبا لتلقي العلوم الحديثة ، وأنشئت المدارس غير الدينية ، وربط الحاكم ربطا قويا بين هذا النمط الجديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الادارة في فروع التخصص المختلفة ، وبهذا وضعت اللبنات الأولى لبناء جهاز الادارة الحديث في مصر . ولكن النظام الاجتماعي والسياسي في عهد محمد علي ومن تلاه من الولاة لم يكن يمكن من اتمام بناء هذا الجهاز بصيغته الحديثة ، لأن النظام الرأسمالي لم يكن قد اتخذ سبيله بعد ، ولأن طبيعة السلطة التي يخدمها هذا الجهاز كانت تعتمد على الحكم الفردي ، وتمارس من خلال نظام شخصي انتقل اليها من انقاض التاريخ . فكان « الميري » يعني دومين الحاكم كما يعني دومين الدولة في ذات الوقت . على أنه مع نهاية حكم اسماعيل وتغلغل النفوذ الرأسمالي الأوروبي ، ومع بدايات الثورة العرابية والمطالبة بالدستور ، نشأ نظام الوزارة ثم تطور ، ومع الاحتلال البريطاني أعيد تنظيم الادارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الأوروبي

وساعد على ذلك التقييد النسبي لسلطة الخديو وتصفية الدومين الشخصي له (أملاك الدائرة السنية) ، ووضع نظام للميزانية العامة للدولة ، مع وضع نظام للتوظف أيا كانت جسامة عيوبه ، فقد كان بالأقل ينظم شروط التعيين في الوظائف بالمؤهل والكفاية ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الاحالة الى المعاش وغير ذلك[٣] .

ولا شك ان الانجليز قد ادخلوا على الادارة المصرية عناصر من الضبط والرشد ، وعقب الاحتلال وضع اللورد دفرين تقريرا كان أساسا من أسس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد ، الذي تم بعد ذلك على أيدي كرومر والوزارة المصرية ، من جهة تنظيم الادارات والمصالح وتقرير قدر من الأسس الموضوعية في ممارسة النشاط الاداري وتحديد الاختصاصات . على ان هذا التنظيم البريطاني لم يحظ بكمال الاصلاح . وقد ذكر مورو برجر[٤] ان كثيرا من المراقبين المصريين والانجليز يتفقون على ان الانجليز لم يصنعوا الكثير في تطوير كفاءة النظام المصري ، وان بريطانيا لم تدخل من الرشد على الادارة المصرية مثل ما أدخلت في الهند ، ويرجع المؤلف سبب ذلك الى قدم احتلال الانجليز للهند وعدم احتلالهم مصر الا بعد نمو موجة العداء للاستعمار ، والى تنافس الدول الأوروبية على مصر ، والى أن مصالح بريطانيا الاقتصادية في الهند تفوق مصالحها تلك في مصر . لذلك يلاحظ ان الاداريين الانجليز لم يتوغلوا الى أقاليم مصر وقراها كما فعلوا في الهند ، واقتصروا في مصر على الحكومة المركزية ، ولم يزد عددهم في ١٨٩١ عن ٣٩ موظفا . ويمكن الاضافة والتوضيح لما ذكره برجر ، بان الاحتلال الانجليزي قد قهر مصر في أعقاب ثورة شعبية نادت بأن مصر للمصريين مما كان يصعب معه أن يتخذ الحكم الأجنبي شكلا سافرا ، فضلا عن تنافس الدول الأوروبية على مصر الذي عاق بريطانيا أن تتخذ أسلوب الحكم السافر لمصر . لذلك آثر الانجليز ان يقوم نوع من ازدواج السلطة ، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية ، وبين الانجليز أصحاب السلطة الفعلية التي تمارس « بالنصائح » من خلال المستشارين المنتشرين في الوزارات والمصالح الرئيسية . وقد تحالف الانجليز مع نظام الحكم الخديوي رغم الخلافات الثانوية التي كانت تظهر احيانا . وأوجب عليهم ذلك دعم مركز الخديو السياسي حماية لأسلوب الحكم الفردي ، لذلك وقف الانجليز دائما في وجه المطالب الديمقراطية . وكان غياب التنظيم الديمقراطي السياسي ذا أثر مباشر على ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية . وفضلا عن ذلك فان الأزدواج في السلطة قد وزع ولاء الادارة المصرية وموظفيها بين مركزين للقوة السياسية ، بما يخل بأي محاولة جدية للاصلاح الحديث ، وبقي نمط الادارة المصرية رغم كل ما دخل عليه من ترشيد وضبط ، بقي خادما لسلطة تتردد بين الحكم الفردي المطلق الأخذ من أنماط حكم الاستبداد الشرقي ، وبين نفوذ الاحتلال البريطاني الذي يمارس سياسته من خارج هيكل التنظيم الشرعي للادارة ، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمندوب السامي المعتمد على جيش

الاحتلال . وان توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد في بناء الأجهزة الادارية الحديثة ، ومن أكثر ما يعوق نشاط الادارة عن السلوك الموضوعي غير الشخصي .

مشاكل الانتقال الاجتماعية :

ومن جهة ثانية ، لاحظ تقرير للأمم المتحدة في ١٩٥١ ، ان مشاكل الادارة العامة في البلاد النامية ، هي في الأساس مشاكل الانتقال من النظام التقليدي شبه الاقطاعي الى نظام للادارة يقوم على العقلانية وتحمل المسئولية ، وهي مشاكل الانتقال من الاقتصاد الزراعي الى الاقتصاد الصناعي والتجاري ، ومن نظام المستعمرات الذي يديره الأجانب الى نظام الحكم الوطني(٥) . والحاصل ان مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد . واذا كان نظام الادارة يرتبط في تطوره بالنظام الاجتماعي والاقتصادي السائد ، وبنظام الحكم السياسي ، ويتأثر في تطوره هذا بالعلاقات الاجتماعية الجدية التي تنمو في المجتمع . فإن هذه الظاهرة تتجلى في وضوح بحكم ما عرفته مصر وتعرفه من سيطرة أجهزة الادارة الحكومية المركزية وهيمنتها القوية ، وبسبب ما يعرفه التاريخ المصري من علاقة وثيقة بين السلطة السياسيه والسلطة الاقتصادية ، وبسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدرا غالبا للنفوذ الاجتماعي والاقتصادي ، وكانت مصدرا فذا لتكوين الطبقات السائدة ، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض ، أو على التجارة والصناعة بعد ذلك .

ويذكر مورو برجر في ١٩٥٤ ، ان مصر تتحول من طراز السلطة التقليدية الى طراز السلطة القانونية ، حسب المفهوم الذي وضعه ماكس فيبر . وان آثار الطراز القديم لا تزال عالقة بها ، وان نوع القيم والمبادىء الأخلاقية السائدة في بلد ما ، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه(٦) . وان المشاكل الادارية لكثير من البلاد غير الغربية هي نتيجة للقيم الاجتماعية المغايرة ، اذ الحاصل ان التنظيم الحديث للادارة العامة يتطلب شيوع وضع اجتماعي ، يساعد على أن يكون ولاء الموظف للجهة الادارية التي يعمل بها وللمفاهيم النظرية التي يقوم عليها هذا التنظيم . وقد بنى النظام الحديث للادارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم ، ولكن المجتمع المصري كان لا يزال في مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعي القديم وأدى ذلك الى أن بقي عالقا بالجماهير نوع من الولاءات والانتماءات القديمة ، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والاحساس بالانتماء الى الجماعة المحلية كالقرية ، ومن هذه الجماهير تستمد اجهزة الادارة رجالها . ونتج عن ذلك تناقض بين المفهوم الفكري والاجتماعي الذي تقوم عليه الادارة الحديثة ، من حيث ما تتطلبه من الموظف من التزام بالموقف الموضوعي غير الشخصي ، ومن حيث الفصل بين ذاتية الموظف وبين نشاطه العام ، ومن حيث النظر الى المواطنين جميعا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف

والمراكز الموضوعية التي تلحق بهم دون أوضاعهم وعلاقاتهم الشخصية . نتج التناقض بين هذا المفهوم الذي عليه الادارة الحديثة ، وبين النظرة الشخصية السائدة التي تتعلق بالروابط الشخصية والانتماءات الأسرية والقروية. وان ما يسمى محسوبية أو محاباة مما تشكو الادارة المصرية منه ، ليعتبر من المفاسد بالمفاهيم الأخلاقية التي نتجت عن التطور الاجتماعي في البلاد الحديثة ، ولكنها لا تشكل سلوكا غير اخلاقي في غير تلك البلاد ، لأنها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتماعية متوارثة لا تزال تؤثر في السلوك الاجتماعي عامة ، بسبب من التنظيم الاقتصادي الأسري القائم ، وبسبب من نوع التقاليد الفكرية السائدة ، وباعتبار ان المفاهيم الديمقراطية لم تتم بعد الى الحد الذي يصل الى تكوين ولاء عام وحيد لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة . وقد عرفت القرون الوسطى في بلاد الشرق نظما ادارية تقوم على الولاءات الشخصية التي تلائم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقتها ، وتظهر في بناء التنظيم الاداري على أساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية ، عرفت هذه النظم بالاقتدار وعلو مستوى الكفاية في العمل ، لأنها لاءمت بين التنظيم الاداري وبين البيئة الاجتماعية القائمة ، مما لا يثور معه تباين في الاخلاقيات التي تسود في كلا المجالين . وذلك على خلاف الوضع القائم الآن والذي يتجلى في الخلاف الجوهري ، بين طريقة بناء أجهزة الحكم المركزية على الأساليب غير الشخصية للادارة الحديثة ، وبين طريقة بناء أجهزة الحكم في القرية بالتنظيم التقليدي الذي يجعل القرية ـ من خلال نظام العمد ـ خاضعة للأسر الكبيرة والعلاقات الشخصية مع افتقاد أي من أنواع الرقابة السياسية أو القانونية[٧] .

أجرى برجر في فبراير ١٩٥٤ بحثا ميدانيا عن بعض من الفئات العليا للادارة المصرية ، وهم شاغلو الدرجات الثانية والثالثة والرابعة في وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية ، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختير ٢٤٩ منهم . وكشفت الدراسة عن أن نسبة المولودين في الريف من أفراد العينة تبلغ ٢٥٪ ، والباقي ولدوا بالمدن ، ونسبة من تربي في الريف الى سن العشرين لا تصل الى ٣٪ ، والغالبية الباقية أوجب عليها التعليم الانتقال الى المدن في سن الحداثة وظهر ان من ينحدرون لآباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٢٣,٦٪ ، ومن ينحدرون لآباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ١٦٪ . ومعنى هذا ان من ينحدرون من أسر ريفية يصلون الى نحو ٤٠٪ تقريبا . ولا يكاد يماثل هذه النسبة الا أبناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٣٩٪[٨] . وهذا أمر طبيعي في بلد لا تزال الزراعة فيه مصدر الانتاج الغالب . ويظهر أيضا أن المولودين بالريف والمنحدرين من أسر ريفية ، تزيد نسبتهم بين فئة الأكبر سنا من موظفي العينة (من ٣٦ ـ ٥٠ سنة ويبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبا) عن نسبتهم بين فئة الأصغر سنا (من ٣١ ـ ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة) . وتقل بين كبار السن نسبة المنحدرين من آباء موظفين ، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن[٩] . ويمكن أن يتصور انه لو أجريت دراسة مماثلة في العشر الثواني من هذا

القرن أو في العشرينات لكشفت عن نسبة اكبر من الموظفين ذوي الأصول الريفية. وظهر أيضا اختلاف الانتماءات الاجتماعية للموظفين تفريعا على عدم وجود طابع غالب لأصولهم الاجتماعية ما دامت نسبة ذوي الأصول الريفية، تشابه نسبة من ينحدرون من آباء موظفين. وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة مندمجة يمكن ان تمارس تأثيرا موحدا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية(١٠). ولا شك ان اختلاف الانتماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه ان يجعل الجهاز الاداري عرضه للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة، الآخذة من البيئات الاجتماعية المتباينة في فترة من فترات التغير التاريخي. لذلك فان ولاءات الأفراد متنوعة، ترتبط بالعائلة أو الأصدقاء أو الاقليم أو الوطن. ولوحظ ان المهنة تشكل نوعا من الولاء إذ يبلغ من ينتمون الى جماعات مهنية نحو ٦٧,٨٪ بين فئة الأصغر سنا ونحو ٦٣,٧٪ من الأكبر سنا(١١). وان العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير في تحديد الانتماء. وقد كان من بين الأسئلة التي وجهت الى الموظفين، سؤال عما اذا كان من المجدي لمن يريد ان يقضي حاجة من جهة حكومية، ان يلجأ الى وساطة صديق أو قريب للموظف لانجاز طلبه، ام يكفي ان يتبع الطريق الرسمي. فأجاب ٢٢٪ بلزوم الوساطة. فلما وجه سؤال عما اذا كانت صلة القرابة أو الصداقة بين الموظف ورئيسه تمكن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الأقاليم، اجاب ٧٣٪ بان الموظف يتوقع من رئيسه ان يجيب طلبه، ٦٠٪ بأن الرئيس سيستجيب لهذا الطلب، ٨١٪ بان الأقارب والأصدقاء يتوقعون من الرئيس أجابة الطلب. ومن هذا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصي كقيمة اجتماعية، كما يظهر انها قيمة متغيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجيز هذا الولاء. وأجاب ٨٥٪ بأن الموظف يبدأ عادة بانجاز ما يطلبه صديقه أو قريبه منه ويفضله في الأولوية على الآخرين. ورغم ذلك فان ٥٤,٦٪ قرروا انهم يكرهون في العمل الحكومي المحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب في المكان المناسب(١٢). وظهر ايضا ان نسبة من عين بالوساطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الأكبر سنا وانها قلت بين الفئة الأصغر، وان الإنتماءات التي توزع ولاء الموظف قد أضيف اليها ولاءات حديثة تتصل بالمهنة أو بالحزب السياسي(١٣).

ومن هذا يظهر ما يعلق بنظام الادارة الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية القديمة. والمشكلة الأساسية ان هذا النظام يصاغ على أسس موضوعية حديثة تتعارض مع انماط التنظيمات الشخصية القائمة، وتتعارض مع بقاء الولاء مرتبطا بالأسرة والجماعات المحلية والصغيرة. وهذا هو ما تولدت عند ظواهر المحسوبية والمحاباة التي جأر بالشكوى منها كل من تكلم عن اصلاح الادارة الحكومية. ويكاد يستحيل حصر ما كتب عن هذه الظواهر، ويمكن لقارىء أي كتاب أو مقال تعرض لهذا الأمر أن يصادف الكثير عنها. يذكر الدكتور حافظ عفيفي « يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجري ترقيات استثنائية ظالمة غالبا عادلة في القليل،

وتعيينات لا مسوغ لها ، ولا تتوافر شروط الخدمة في أصحابها »[١٤] . ويكتب محمد علي علوية[١٥] عن المحاباة والانتقام والعقاب « ولا تزال أوضاعنا الادارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد . . » . ويقول حسن الجداوي « العيب المتفشي هو الوساطة عند التحاق التلميذ بالمدرسة أو تعيين الموظف أو انجاز أي عمل بأية مصلحة حكومية ، كل ذلك يحتاج الى وساطة قريب أو نسيب أو شفيع »[١٦] . ويصيح ابراهيم مذكور ومريت غالي « خرجنا على كل ضابط واهدرنا كل قاعدة ، واصبحت الوساطة والمحسوبية دعامتنا ، والرشوة ومكاتب التوظيف وسيلتنا ، والنسب والقرابة مؤهلاتنا . . . (أن) سيول الراجين والمستشفعين تتوارد في المنزل والمكتب . . فما أن يصل الوزير الى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصهاره والمحسوبين عليه ، بل وخدامه وحاشيته . . . . وفي هذا بلا جدال القضاء المحقق على الكيان الحزبي والنظام السياسي ، بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية . نعم في هذا قضاء على الحزبية لأن المحاباة والمحسوبية انما تبذر بذورَ الشقاق ، وتحمي عوامل الحقد والحسد بين أبناء الأسرة السياسية الواحدة . . »[١٧] .

والخلاصة ان تلك الولاءات الشخصية المرتبطة بالأسرة أو القرية أو غيرها ، هي مما يفسد الضبط الموضوعي اللازم لتنظيم جهاز الادارة الحكومي ، من حيث تكوينه ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب ان يعرض في هذه الدراسة ، هو ما اذا كان ثمة تفرقة دينية في تكوين الجهاز الحكومي وفي ممارسته لنشاطه ، ومدى هذه التفرقة في ضوء الشواهد المتاحة ، وهل ترجع اسبابها الى ما ترجع اليه أسباب قيام العلاقات الشخصية في بناء جهاز الادارة المصري مما سبقت الاشارة اليه ، ام تنفرد بنفسها كمشكلة قائمة بذاتها، أساسها التمييز الطائفي والديني .

التكوين السياسي :

ومن جهة ثالثة ، يتعين ملاحظة التكوين السياسي للدولة في ظل دستور ١٩٢٢ وأثره في تكوين الجهاز الحكومي . لقد سبق ان اعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطاني على أيدي الخديو والانجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلا للسلطة الشرعية ويعين من يختارهم لمناصبه الكبيرة من بين الذوات ذوي الأصول التركية ، ويهيمن الانجليز على نظامه وعمله وسياسته من خلال موظفين انجليز ، منهم السردار في الجيش ، والمفتش العام والادارة الأوروبية في البوليس ، والمستشاران المالي والقضائي في وزارتي المالية والحقانية ، وكبار المهندسين في وزارة الأشغال . وزاد تعيين كبار الموظفين ممن ينتمون الى كبار الملاك ذوي الأصول المصرية ، وبهذا صار الجهاز الحكومي تحت سيطرة الخديو والانجليز ، ويتكون في مراكزه العليا من الذوات والأعيان . ويشير مورو برجر الى ان الانجليز كانوا يسيطرون على الجيش والبوليس والمالية والأشغال ، وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والعدل[١٨] .

فلما أعد دستور ١٩٢٣ ، كانت السلطة التنفيذية من أهم مجالات الصراع بين الملك والأمة في فرض الهيمنة عليها طبقا للدستور . والسلطة التنفيذية تتكون من الوزارة التي يفترض ان يشكلها حزب الأغلبية البرلمانية ، ومن الجهاز الاداري . والوزارة تعمل وتنفذ سياستها المؤيدة من البرلمان من خلال الجهاز الاداري . وبقدر ما يكون لها من سلطان عليه ، بقدر ما يكون لها وللبرلمان من القدرة على تنفيذ سياستهما . والوزارة البرلمانية اذا كانت تمثل الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان انفرادها بالسيطرة على جهاز الادارة من شأنه ان يقصي عنه نفوذ الانجليز والملك . وليست المشكلة « الدستورية » في نفوذ الانجليز الذي لا يعتمد على وضع قانوني ، انما يمارس من خلال موظفين انجليز يمكن من حيث « الشكل » لصاحب السلطة الشرعية ان يخضعهم لاشرافه او يقصيهم كلية . انما المشكلة الدستورية هي في نفوذ الملك باعتباره ذا وجود شرعي داخل المؤسسات الدستورية ، وباعتبار ان الانجليز يعتمدون على سلطته الشرعية هذه في ضمان بقائهم داخل أجهزة الدولة . فالمشكلة الدستورية تتمثل في سلطة الملك .

وكان جهد الديمقراطيين في لجنة الدستور وخارجها ، ان يصوغوا سلطات الدولة على نحو يعزل الملك عن أجهزة الادارة الحكومية ، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسيطرة على هذه الأجهزة ونشاطها ، سواء في ذلك الادارة المدنية أو الجيش أو البوليس . ونجحوا في ان يضمنوا الدستور حكما بأن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه (م ٤٨) ، وان توقيعاته في شئون الدولة لا تنفذ الا اذا وقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون (م ٦٠) . وحاولت لجنة الدستور ان تنفذ حكما مؤداه ان أوامر الملك لا تعفي الوزراء « وغيرهم من عمال الدولة » من المسئولية ، حتى تجرد الملك من القدرة على التحكم في الجهاز الاداري من خارج البرلمان ، فحذف الملك تلك العبارة وصدر الدستور بدونها . كما حاولت ان تغير سلطة الملك في تعيين وعزل الضباط بان تكون « في حدود القانون » ، فحذف الملك تلك العبارة أيضا التي تجعل سلطته على الجيش مستمدة من البرلمان . واستقام للملك فيما أجراه من تعديلات على مشروع الدستور نوع وجود تميز عن سلطات الدولة الثلاث ، يستطيع به ان ينفذ الى الجهاز الحكومي وان يؤثر على السلطات جميعا من خلاله(١٩) .

والحاصل ان السيراي (الخديو أو السلطان) كانت صاحبة سهم وافر في تكوين الجهاز الحكومي القائم واختيار رجاله ، وكان الهيكل التشريعي الموجود من قبل الدستور ، قوانين ولوائح وأوامر ، كان يصل ما بين السراي وبين أقسام هذا الجهاز ومصالحه وهيئاته ، فلم يكن جهد الملك من الدستور الجديد ان يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لصالحه انما كان يكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكفيه قدر من السلطان يعوق التغيير . وقد استطاع ان يستبقي لنفسه نفوذا كبيرا، وان ينازع السلطان الجديد للوزارة ـ البرلمانية ، بالنسبة للوظائف

العليا وخاصة فيما يتعلق بالأمن والادارة كالمحافظين ومديري الأقاليم ، فضلا عن الجيش والمعاهد الدينية . ويمكن هنا ذكر تعليق برجر من أن مصر كانت دائما تحكم بسلطة تنفيذية قوية سواء كانت أجنبية أو وطنية ، وانه حتى في ظل العمل بدستور ١٩٢٣ لم تعرف حكاما يخضعون تماما للجهاز التشريعي الذي يمثل الناخبين ، وان الملك كان يلعب دورا ذا تأثير مفسد على الادارة المصرية[٢٠] .

ويضاف الى ذلك ان التطور السياسي والصراعات السياسية طوال الثلاثين عاما التي عاشها دستور ١٩٢٣ ، لم تمكن القوى الوطنية الديمقراطية بقيادة الوفد من البقاء في الحكم فترة تستطيل وتستقر ، الى الحد الذي يمكنها من دعم نفوذها بأجهزة الدولة واعادة صياغتها على وفق نظرتها وأهدافها . كانت أول حكومات الوفد في يناير ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة اشهر الى نوفمبر ، ثم تولى الحكم مؤتلفا مع الأحرار الدستوريين من يونية ١٩٢٦ إلى يونية ١٩٢٨ في ظل وزارات عدلي يكن ثم عبد الخالق ثروت ثم مصطفى النحاس . ثم تولاه وحده من يناير الى يونية ١٩٣٠ ، ثم من مايو ١٩٣٦ إلى ديسمبر ١٩٣٧ ، ثم من فبراير ١٩٤٢ إلى أكتوبر ١٩٤٤ ، ثم كانت آخر حكوماته من يناير ١٩٥٠ الى يناير ١٩٥٢، بمعنى أنه خلال ثلاثين سنة تولى الوفد وحده الوزارة مددا تقل عن سبع سنين (٨٣ شهراً تقريبا) . يضاف اليها عامان شارك فيهما الأحرار في الحكم . ومن هذه الفترات مدة لم تزد عن عشرة اشهر ومنها مدة لم تزد عن ستة . وخلال هذه الأعوام الثلاثين وقفت الحياة النيابية مدة حكم الأحرار من يونية ١٩٢٨ الى اكتوبر ١٩٢٩ ، وألغي دستور ١٩٢٣ مدة حكم اسماعيل صدقي ولم يعد الا في ١٩٣٥ . ومع فترات العمل بدستور ٢٣ ونفاذه ، وبسبب هذا النفاذ نفسه واحتدام الصراع السياسي من خلال مؤسساته ، اكتسب الجهاز الحكومي أهمية خاصة ، سيما أجهزة البوليس والادارة والأمن ، وذلك بقدر تأثير هذه الأجهزة في عمليات الانتخابات . وشاع استغلال جهاز الادارة بواسطة الملك وأحزاب الأقليات في تزييف الانتخابات أو التأثير على الناخبين . فكانت السيطرة على أجهزة الحكومة تكتسب أهمية خاصة من هذه الناحية ، بتعيين رجال الملك ومن يواليه في الوظائف الكبيرة .

ويمكن ان يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوفدية ان تصنعه في اعادة صياغة جهاز الحكومة ، بالنظر الى قصر مدد توليها الوزارة ، والى ما كان يلابس توليها اياها من مواجهة العديد من المشاكل السياسية والاقتصادية وعلى رأسها المسألة الوطنية . فضلا عما كان يقوم في طريقها من عقبات يلقيها في طريقها الملك ورجاله والأحزاب المخاصمة لها ، ولهم جميعا رجال داخل الحكومة . يضاف الى ذلك ان في فترات ابتعاد الوفد عن الحكم كان الملك وحكومات الأقليات تعمل على التخلص مما يكون الوفد قد أجراه من اصلاحات ، واجهاض ما عسى ان يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية . وقد ترد الاشارة في فصل لاحق الى مثل لذلك

بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية . ومثل آخر هو ما كسبه الوفد في ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية في المشاركة في اختيار موظفي الديوان الملكي ، فقد استرد الملك سلطته المنفردة في هذا الشأن بقانون أصدره فور سقوط حكومة الوفد على عهد زيور في ١٩٢٥ . ويلاحظ انه في فترات ابعاد الوفد ، كان الملك وحكومات الأقليات تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعي بما يربط أجهزة الحكومة بالسراي بما تسنه من قوانين ، كقانون تعيين المديرين الصادر في ١٩٣٠ . ومما له دلالة هنا ان بعضا من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت عتيقة ترجع الى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، أي الى وقت لم يعرف النظام السياسي فيه سلطة دستورية مقيدة .

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية ، وتداول الأطراف المتخاصمة للحكم ، ان صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وبنائه ، مجالا من مجالات الصراع السياسي وسلاحا بين الأحزاب المتصارعة . وانعكس ذلك في حركات التعيينات والفصل التي يجريها كل حزب عند تولي الوزارة . وأدى هذا الى عدم وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعيينا وترقية وعقابا ، وتنظم الاختصاصات وانواع النشاط . ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها ويخضعه لقواعد اكثر انضباطا الا في ١٩٥١ (القانون ٢١٠) . وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومي في ظله حظا سعيدا من الضبط والرشد . وتمثل ذلك أيضا في حرص الوزارات المختلفة ان تبقى سلطات التوظيف في كل وزارة بيد الوزير نفسه ، ما دام أن رغبة الحزب الحاكم في تعديل الجهاز الحكومي لصالحه لن تتحقق الا من خلال سلطة الوزير . ومن المعروف ان الوضع الأمثل للجهاز الاداري في ظل النظام الدستوري الحزبي ، هو ما يكفل لهذا الجهاز أوضاعا مستمرة ثابتة لا تتأتى الا بأبعاد تلك السلطات عن الوزارات المتغيرة . فكان الوضع القائم مما يفقد جهاز الادارة الضمان والاستقرار الكامل للعمل المنتج المتتابع ويفقده صفة الضبط اللازمة لحسن الاداء . ويذكر لاسكي ان الادارة الحكومية في كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة ، كانت تعاني الكثير من الاضطراب قبل ان تترك سلطة التوظيف لكبار الموظفين[٢١] . كما أشار محمد علي علوبة الى هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفش للمحسوبية والاستغلال[٢٢] ووصفها برجر بقوله ان الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسي[٢٣] .

وخلاصة ذلك كله ، ان مشاكل تكوين الجهاز الاداري الحكومي في مصر ، كانت متشابكة ومتعددة ، ترجع الى التطور الحضاري ، والى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، والى التنظيم السياسي وطبيعة تكوين السلطة في مصر ، في ضوء الصراعات السياسية التي مورست على هذا الجهاز بعد العمل بدستور ١٩٢٣ . وفي هذا الاطار العام يمكن فحص الجهاز الحكومي المصري ، لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية ، وصلة ذلك بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والتنظيمية المحيطة .

وما يجب التحفظ بشأنه في البداية ، ان الوضع الأمثل لمثل هذه الدراسة ، ان تبدأ بالاحصاء وان تعتمد عليه . وهذا أمر لم يتيسر استخراجه الا بالنسبة للمراكز الرئيسية كالوزارة ورئاسة الديوان الملكي . والأمر الثاني هو فحص الهيكل التشريعي لمعرفة ما اذا كان القانون المصري يقيم تفرقة دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومي أو بممارسته لعمله . وفي هذا الأمر يمكن الجزم بأن القانون المصري خلو من أية قاعدة شرعية للتفرقة الدينية ، ولا يلحظ ان قانونا ما قد شرط شرطا يتعلق بالديانة لتولي وظيفة أو للحصول على خدمة . تستثني من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية . ويستثني من ذلك بغير لزوم قانون الوصاية على العرش الذي أصدره الملك فؤاد فور اعلان استقلال مصر في ١٩٢٢ ، اذ شرط ان يكون الوصي على الملك القاصر مسلم الديانة . وفيما عدا ذلك فان كل ما يثور بشأن التفرقة الدينية في هذا الشأن يتعلق بعرف غير مكتوب . والأمر الثالث انه لم يكن من المتيسر التتبع الشامل لتفاصيل الأحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتنقيب ولحصر ما أعلن بالصحافة أو غيرها من المنابر عن التفرقة. لذلك فقد لزم اختيار فترات تاريخية محددة ، تختار من سياق الزمن حسب أي من الدلالات أو الظروف السياسية والاجتماعية ، التي يثور في اطارها الظن بأن أمر التفرقة الدينية قد أثير . ومنها مثلا فترة اعداد الدستور وبداية العمل به والفترات التالية لسقوط حكومة استبدادية لالتقاط شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد سقوطها من مظالم أجرتها ، مثل فترتي ١٩٣٠ و ١٩٣٤ التاليتين لحكومتي محمد محمود وصدقي ، وفترة المعاهدة والغاء الامتيازات في ١٩٣٦ و١٩٣٧ . وذلك فضلا عن ١٩٢٨ التي يعلم ان أمر التفرقة قد أثير فيها على نحو صريح. وفي هذه - الفترات يمكن تتبع المسألة عن صحيفة « مصر » القبطية بالذات ، باعتبارها أكثر المنابر حساسية لهذا الأمر وأكثرها اطنابا فيه ، وتنقيبا عن أي مما عساه أن يحمل وجها من وجوه التفرقة الدينية ولو عن طريق غير مباشر .

الوزارات :

وأول ما يلاحظ ان الديوان الملكي ، وهو المؤسسة السياسية للقصر ، لم يعرف رئيسا غير مسلم قط ، ولا عرف من كبار رجاله موظفا غير مسلم ، وان عرف موظفين مسيحيين أو يهودا كجاك تاجر في بعض الأحيان . كما عرف القصر في غير الديوان الملكي موظفين أجانب ، وخاصة من الايطاليين الذين نشأ الملك فؤاد في بلدهم .

أما بالنسبة للوزارة ، فقد شملت أول وزارة ألفها الوفد برئاسة سعد زغلول في ١٩٢٤ ، شملت تسعة وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس غالي للخارجية ومرقص حنا للاشغال . ثم تلتها وزارة أحمد زيور الملكية بالعدد ذاته ، وفيها فوزي المطيعي للمواصلات ويوسف أصلان قطاوي للمالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيسا للطائفة اليهودية وعضوا بمجلس الشيوخ ، وكانت زوجته وصيفة شرف للملكة نازلي)[٢٤] .

وعدلت وزارة زيور في مارس ١٩٢٥ فنقل قطاوي الى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج المطيعي . ثم جاءت وزارة عدلي يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقص حنا وحده وزيرا للمالية ، ثم نقل مرقص حنا للخارجية في وزارة عبد الخالق ثروت ، ثم تلتها وزارة مصطفى النحاس الائتلافية وفيها من القبط واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات .
ثم أتت وزارة الأحرار الدستوريين برياسة محمد محمود وفيها من القبط نخلة المطيعي وحده للزراعة ، ثم أعقبتها وزارة عدلي يكن الانتقالية في أكتوبر ١٩٢٨ وفيها سميكة وحده للزراعة ، ثم وزارة النحاس وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية . ثم وزارة اسمـــاعيل صدقي وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات ، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نخلة المطيعي للخارجية ، وأعقبتها وزارة عبد الفتاح يحيى فيها صليب سامي وحده للحربية ، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزارتي الخارجية والزراعة (كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة . ثم تولى الوفد الوزارة في مايو ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس غالي للخارجية ومكرم عبيد للمالية ، وأعقبتها وزارة محمد محمود في ائتلاف بين الأحرار والسعديين المنشقين عن الوفد ، وفيها مراد وهبة للزراعة ثم نقل للتجارة والصناعة (كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا الى ١٢ فضلا عن الرئيس) ، ثم وزارة علي ماهر وفيها سابا حبشي للتجارة والصناعة (١٣ وزيرا ورئيسا) ، ثم وزارتي حسن صبري وحسين سري على التعاقب وفيهما صليب سامي للتموين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية (١٥ وزيرا ثم ١١ وزيرا ثم ١٤ وزيرا فضلا عن الرئيس) . ثم تولى النحاس وزارته الوفدية في فبراير ١٩٤٢ وفيها مكرم عبيد للمالية وكامل صدقي للتجارة والصناعة ، فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد في السنة نفسها تولى كامل صدقي المالية ثم استقال في يونية ١٩٤٣ ، وخلفه حنا فهمي ويصا وزيرا للوقاية (عدد الوزراء ١٠ ثـم صاروا ١٣ وزيرا والرئيس) . ثم جاءت وزارة أحمد ماهر ثم محمود فهمي النقراشي من السعديين والأحرار وحزب الكتلة الذي أنشأه مكرم عبيد والحزب الوطني . وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة (١٢ وزيرا ثم ١٤ ثم ١٣ خلاف الرئيس) . ثم وزارة اسماعيل صدقي وفيها سابا حبشي لوزارتي التجارة والصناعة والتموين . ثم وزارة النقراشي الثانية ثم وزارة ابراهيم عبد الهادي وفي كل منهما نجيب اسكندر للصحة (كانت ١١ وزيرا ثم ١٥ وزيرا والرئيس) . ثم جاءت وزارة حسين سري الائتلافية وفيها نجيب اسكندر للصحة (١٨ وزيرا عدا الرئيس) ، ثم وزارته المحايدة وفيها صليب سامي . وكان في وزارة الوفد الأخيرة التي تولت في يناير ١٩٥٠ ، ابراهيم فرج وزيرا للشئون البلدية والقروية (١٧ وزيرا غير الرئيس) ، وكان يتولى الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين . ثم أعقبتها وزارة علي ماهر في يناير ١٩٥٢ وفيها صليب سامي للزراعة ، ثم وزارة أحمد نجيب الهلالي وفيها وزيران قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامي لوزارتي التجارة والصناعة والتموين

وابراهيم نجيب للأشغال .

من هذا الاستقراء السريع لعدد الأقباط وللوزارات التي تقلدوها مدة العمل بدستور ١٩٢٣ ، يظهر بشكل عام ان وجد وزيران قبطيان في نحو ١٢ وزارة من مجموع يصل الى ٣٤ تشكيلا وزاريا متعاقبا . واذ تعتبر وزارات الداخلية والخارجية والمالية والحربية هما وزارات السيادة أو الوزارات السياسية ، فقد تولى الوزراء القبط كثيرا كلا من الخارجية والمالية ، وتولوا الحربية مرة واحدة في عهد عبد الفتاح يحيى . ويلحظ بشكل عام أيضا ان عدد الوزراء القبط منسوب الى مجموع الوزراء قد قل منذ نهاية الثلاثينات ، وغلب لون الوزارات الفنية على ما يشغلون دون وزارات السيادة . كما يصعب ادراك ان نسبة ثابتة كانت تلتزم ، وان ظهر انه أطرد وجود قبطي على الأقل بكل تشكيل وزاري بغير استثناء .

وبالنسبة للوفد لا يظهر انه كان يراعي نسبة ما ، وقد جرى في غالب وزارته على تعيين اثنين (من مجموع ٩ أو ١٠ وزراء) ، ويذكر ان سعد زغلول علق على اختياره قبطيين في وزارته سنة ١٩٢٤ ، بأنه ليس ثمة تمثيل نسبي للأقباط لأن الكل مصريون ، ولأن رصاص الانجليز لم يلتزم نسبة من النسب فيما أسقط من شهداء الثورة ، ولا التزمت نسبة ما فيمن نفى أو اعتقل من رجال الوفد . كما يلحظ ان الوزراء القبط في حكومات الوفد كثيرا ما تولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية .

أما بالنسبة للوزارات الملكية أو وزارات أحزاب الأقلية ، فقد غلب على كل تشكيل منها أن يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء (بلغ احيانا ١٥ وزيرا) ، بما ينقص نسبة هذا القبطي الواحد ، على أنه لا يصح افتراض ان هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم ، فقد شملت وزارة زيور قبطيا ويهوديا (اثنين غير مسلمين) ، وشملت وزارة نسيم في ١٩٣٤ قبطيا لوزارتين احداهما الخارجية ، ووزارتي أحمد ماهر والنقراشي وزيرين قبطيين ، ووزارة صدقي ١٩٤٦ قبطيا لوزارتين ، ووزارة الهلالي في ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات .

أما الوزارات التي كان يشغلها القبط في وزارات الملك والأقليات الحزبية ، فقد غلب عليها أيضا طابع كونها وزارات فنية غير سياسية ، وان كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة ، اذ تولى يهودي (غير مسلم) المالية في عهد زيور ، وتولى الحربية قبطي في عهد عبد الفتاح يحيى ، وتولى الخارجية والمالية أحيانا أقباط في عهود نسيم وأحمد ماهر والنقراشي وغيرهم . ويذكر هنا ما قاله القمص سرجيوس في مجلة « المنارة المصرية » من أنه كان يحتفظ للقبطي دائما بوزارة الزراعة أيا كان مؤهله وخبرته[٢٥] ، فإن هذا القول يصدق في حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية .

وثمة ملاحظة عامة أخرى ، هي ان قبطيا لم يتول واحدة من وزارات ثلاث قط ، هي الداخلية (الأمن) والحقانية والمعارف . وثمة أسباب كانت تذكر لتبرير هذا الأمر . فان وزير المعارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية . ووزارة الحقانية تشرف على القضاء الشرعي . وقيل انه لا يسوغ ان يتولى أي الوزارتين قبطي لاتصالها بوجه من وجوه الدين الاسلامي . وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلا انه ليس لمسلم ان يخشى سيطرة من قبطي على وزارة من هذه الوزارات ، والا لبودل من القبطي بشعور الخشية نفسه[٢٦] . والحاصل انه بالنسبة للتعليم والعدل ، كان من مصادر تلك التفرقة ما أسفر عنه التطور التاريخي منذ القرن التاسع عشر ، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة في كل من مجالي التعليم والقضاء . فبقيت مؤسسات التعليم الديني قائمة جنبا الى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث ، وبقي القضاء الشرعي الى جانب القضاء المدني الحديث ، وان اقتصر القضاء الشرعي على مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف ومما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور في ١٩٢٢ ، ان وجود القضاء الشرعي للمسلمين والمجالس المالية لغير المسلمين ، كان من الأمور التي يرجى زوالها في المستقبل توحيدا لجهات القضاء ، وكانت اللجنة على بينة من هذا الهدف ومن أن تكون نصوص الدستور مصوغة على نحو يسمح بتوحيد القضاء في المستقبل . وبالنسبة للتعليم الديني فقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما قام من صراع سياسي حوله . وكان في هذا الازدواج ما يعني ان بعضا من مؤسسات الدولة الحديثة لا يزال يقوم على أساس ديني ، ويترتب على ذلك قيام نوع من التمييز الديني بالنسبة للجهات المشرفة على تلك المؤسسات. ومما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب اصلاح الأزهر من التجديد الفكري الى المطالبة بالوظائف ، ومحاولات إغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجي المعاهد الدينية كسبا لتأييدهم السياسي للملك . وكان أهم مجالات التوظيف لهؤلاء هو القضاء الشرعي وتعليم اللغة العربية ، واندعم بذلك بقاء نوع من مؤسسات الدولة ذي صلة بالدين في مجالي التعليم والقضاء ، ولم يكن الغاء القضاء الشرعي الا في ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية .

وفضلا عن ذلك ، فالظاهر ان كان المعلمون الاقباط في مدارس الحكومة لا يرقون الى وظائف نظار المدارس ، وكان هذا في العشرينات والثلاثينات تراجعا عن التقليد الذي وضعه سعد زغلول أبان توليه وزارة المعارف في ١٩٠٧ من عدم التفرقة بين المسلمين والقبط في تولي النظارة[٢٧] . وقد طالب سلامه موسى ان يلغي هذا التمييز الذي يجعل قدامى المدرسين من الاقباط مرؤوسين لنظار من تلامذتهم لا لسبب الا سبب الدين[٢٨] . وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (من كبار رجال الوفد وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس) في مايو ١٩٧١ ، ذكر ان كان ثمة تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الأقباط في ترقيات رجال القضاء الى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية ، ولم تكن تراعي نسبة ما في التعيينات الأولية ، وان النحاس في ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الاخيرة عين

أول رئيس قبطي لمحكمة الاستئناف وهو رياض رزق الله . وقد عرف من قبل تدخل الملك في تعيينات وترقيات رجال القضاء . وفي ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعيين عضو بالمحكمة العليا الشرعية كان أماما للملك ، ورفض الملك اصدار مراسيم التعيينات بغير هذا العضو . وتآزر الوفديون والاحرار ضد الملك في ذلك ، ووصل الامر الى حد الصدام ، والى اتهام محمود عزمي بالعيب في الذات الملكية لمقال كتبه بصحيفة السياسة ضد رغبات الملك ، وحكم عليه بالحبس ستة أشهر مع وقف التنفيذ[٢٩] .

أما بالنسبة لوزارتي الداخلية والحربية ، فيلاحظ أن هاتين الوزارتين مما كان يتمتع الملك والانجليز فيهما بنفوذ خاص . وقد سبقت الاشارة الى ما استطاع الملك أن يحفظه لنفسه بالدستور من سلطة تعيين ضباط الجيش وعزلهم باعتباره القائد الأعلى له (م ٤٦) . والمديرون والمحافظون بوزارة الداخلية لهم سلطات واسعة في أقاليمهم ، وهم رؤوس الجهاز التنفيذي في كل اقليم ، يشرفون على موظفي الأقاليم وعلى البوليس والعمد والمشايخ ، ويسألون عن الأمن وتنفيذ القوانين وممارسة أعمال الضبط ، من حيث الاشراف على تراخيص المهن والصنائع وممارسة الأعمال المنظمة بالقوانين واللوائح . وبقيت سلطات المديرين والمحافظين محددة بأوامر عالية صدرت من الخديو في ٣١ ديسمبر ١٨٨٣ و١٣ أغسطس ١٨٨٨ . وعندما تولى الوفد الوزارة في ١٩٢٤ حاول اقصاء بعض المديرين المناوئين له ، فأقام خصومه الدنيا وأقعدوها هجوما على ما أسموه بطغيان الاغلبية البرلمانية وديكتاتوريتها . وفور سقوط وزارة الوفد ، أصدر الملك في عهد زيور مرسوم ٨ فبراير ١٩٢٥ ، الذي يوجب اشراك الملك مع وزير الداخلية ومجلس الوزارة في تعيين هؤلاء . ثم أصدر في عهد صدقي ١٩٣٠ مرسوما آخر يوجب اشراك الملك ايضا في عزلهم ، وكانت هذه السلطة ينفرد بها مجلس الوزراء . ويذكر الدكتور عثمان خليل عثمان ان كان تعيين المدير أو المحافظ مما لا يشترط فيه أقدمية أو كفاية أو مؤهلات ما ، ولا يشترط الا أن يكون مصريا ، وانه بعد ١٩٢٢ «زج بهم في معمعان السياسة وحومة الحزبية ، فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه رهنا ببقاء الوزراة . .»[٣٠] .

وقد أثير كثيرا ان ثمة نوعا من التفرقة الدينية يلاحظ في تعيينات الوظائف العليا في مجالي الجيش والبوليس والادارة . واذا كان قد صعب الاهتداء الى حصر يتعلق بهذا الامر ، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وان لم تحظر تعيين الاقباط ، فقد كانت تضيق من دونهم ، ويزداد الضيق في الوظائف الرئيسية . وكانت الصحف القبطية تشير الى وجود التفرقة في مجال وظائف الداخلية ، منها مثلا ان لم يقبل طالب قبطي في مدرسة البوليس والادارة في العام الدراسي ١٩٣٤ ـ ١٩٣٥ ، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها أربعين ، وقبل بعض القبط في مدرسة الكونستبلات ، وأرجعت صحيفة مصر السبب الى المحسوبية والمحاباة من جانب والى «التقاليد الرجعية» من جانب آخر ، وقالت « . . أليست لهم (الطلبة القبط)

حقوق في بلادهم وكفاءة علمية وذاتية وقوة بدنية كاخوانهم ، أم أن هؤلاء الاخوان أصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد ، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات . . »[٣١] . ومنها ما ذكرته « مصر » و« المنارة المصرية » من أنه لم يعد يوجد قبطي يشغل وظيفة حكمدار في البوليس أو مدير أو وكيل لمديرية رغم انه وجد حكمدار قبطي لمديرية جرجا ومفتش قبطي قبل ذلك بأعوام[٣٢] .

وفي مقابلة مع الاستاذ ابراهيم فرج (مايو ١٩٧١) ، ذكر أن مراعاة العنصر الديني في الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية ، كان يشمل وظائف المديرين ووكلاء المديريات ومأموري المراكز ومأموري الضبط بشكل عام . وان هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢ . وكانت الحجة التي تقال سببا لذلك أن مأمور المركز يحضر المجلس الحسبي ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين ، وهذا من مسائل الاحوال الشخصية التي تطبق فيها الشريعة الاسلامية . وقد حاول النحاس في وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد ، وابتدع حلا وسطا يمكن من الغائه تدريجيا ، وهو انشاء وظائف لمعاوني الادارة تماثل في السلم الوظيفي درجات مأموري الأقسام ووكلاء المديريات ، حتى لا يضار قبطي من فوات ترقيته بسبب من هذا التقليد ، ويسهل بعد ذلك الامتزاج . وأنشأ أربعين وظيفة من هذا النوع شغل منها أقباط يستحقون الترقية ٣٢ موظفا . كما عين ابراهيم فرج ذاته مديرا عاما بوزارة الداخلية ، وأضاف الى عمله ادارة التفتيش بهذه الوزارة ، وذكر ان لم تكن ثمة نسبة تلتزم في تعيينات الوظائف الادارية والكتابية .

ويلاحظ بشكل عام ، انه خلال الثلاثينات نمت التفرقة في تعيينات الوظائف العليا عامة . كانت الثلاثينات عامة تشكل موجة حصار للقوى الديمقراطية . وخلال أربعة عشر عاما من منتصف ١٩٢٨ حتى أوائل ١٩٤٢ لم يتول الوفد الحكم الا مرتين ، لم تبلغ أولاهما ستة أشهر ، وبلغت الثانية عشرين شهرا . وقضت مصر باقي المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقي أو وزارات تحالف الأحرار والسعديين . وائتلف الملك مع الأحرار والسعديين في محاولة لضرب الوفد وتصفيته ، وراودت الملك أطماع الخلافة الاسلامية من جديد ورفع سلاح الدين ضد الوفد مما سترد الاشارة له فيما بعد. ومن الطبيعي لمن يرفعون سلاح الدين في معاركهم السياسية أن يمارسوا مقولاتهم ، لذلك لوحظ تضييق وتدقيق في تولي الاقباط مناصب وكالات الوزارات ومديري المصالح . على أن ما تجدر ملاحظته أيضا أن الملك وان اتبع سياسة التفرقة ضد الاقباط ، فقد كان خاصة رجاله من موظفي السراي في غير الديوان الملكي من الاجانب المسيحيين ، وخاصة من الايطاليين . فلم يكن في سياسته يصدر عن كراهة القبط بقدر ما كان يصدر عن كراهة الوفد محاولا استغلال الاسلام ضد الجامعة الوطنية التي يقوم الوفد عليها . وتذكر صحيفة مصر أن المساواة لم تراع « خاصة في الوزارات

التي سبقت الوزارة الوفدية أي في السنوات العشر الماضية » السابقة على ١٩٣٧ ، وأن بعضا من المعلمين والقضاة القبط يتخطون في الترقيات ، وأنه قبل ذلك بعشر سنين أو عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة ، كصادق حنين وكيل وزارة المالية في ١٩٢٤ وقليني فهمي مدير الاموال غير المقررة ، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة[٣٣] . كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة في مسلك بعض من كبار الموظفين الموالين للسراي أو للاقليات الحزبية مثل عبد الفتاح صبري وكيل المعارف في أواخر العشرينات ، وعبد الهادي محمد مدير الاموال المقررة ، واحمد عبد الوهاب وكيل المالية .

على أنه في مقابل هذه الصورة ، فان صحيفة « مصر » ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة ، قد ذكرت في ١٩٢٨ أن ما تثيره عن « اضطهاد القبط » لا تقصد به كافة الموظفين في سائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين ، ولا جميع موظفي وزارة المالية ولا جميع موظفي ادارة الاموال المقررة (التي كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقبط) ، وذكرت أن وزارة الاشغال مثلا وهي من أكبر الوزارات بفروعها ومصالحها المتعددة ، تسير في أعمالها وفي تعيين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تحترم فيها الكفايات « مع العدالة والنزاهة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من سبيل » ولا يلتفت الى دين الموظف مسلما كان أو قبطيا[٣٤] .

وقد لاحظ مورو برجر في دراسته السابقة الذكر (١٩٥٤) ، أن عدد أفراد العينة التي درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا ، ظهر فيهم ٣٠ موظفا من القبط ، وذكر أن هذا يفوق نسبة القبط العددية ، وأن نسبتهم بين موظفي العينة في وزارة المالية تبلغ ١٥,٩ ٪ ، وفي وزارة الشئون البلدية ١٥,٤ ٪ ، وفي وزارة التعليم ٦,٢ ٪ ، وفي وزارة الزراعة ٧,٧ ٪ . وأن هذه النسب واحدة في فئة الاكبر سنا (من ٤٦ - ٦٠ سنة) وفئة الاصغر سنا (من ٣١ - ٤٥ سنة) . وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين ، وقال ان فقدان أهمية التمييز بين موظفي العينة على أساس الدين ، يؤكد ما انتهت اليه دراسة اخرى أجراها تيري بروثو وليفون ميليكيان عن الاثر النسبي للدين والوطنية في الشرق الادنى . ولاحظ ان موظفا واحدا هو من وافق على وجوب ملاحظة العنصر الديني في تعيينات الموظفين ، وبرر ذلك بخشيته ان تسيطر الأقلية على الاغلبية ، وعلق المؤلف على هذا القول « قليلون جدا من المستجوبين من عبروا عن مثل هذا الرأي » ثم خلص الى أن « الاختلافات الدينية لا تشكل خلافا كبيرا بين المستجوبين ، وأن المسلمين والمسيحيين الأقباط لا يختلفون كثيرا في معظم الحالات »[٣٥] .

الموظفون بعد الاستقلال :

بعد اعلان تصريح ٢٨ فبراير باستقلال مصر ، وبعد اعلان الدستور ، كان من المقرر أن تستغني الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الانجليز والاجانب عامة ، وأن تحل محلهم مصريين . وكان عدد الموظفين الاجانب يبلغ ١٠٥١ موظفا[٣٦] . ووضعت وزارة يحيى

ابراهيم في ١٩٢٣ قانونا لتعويضات هـؤلاء الموظفين ، صيغ في شكل اتفاق بين حكومتي مصر وبريطانيا ليصعب العدول عنه مستقبلا . وتضمن تخييرا للموظفين الاجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر اكتوبر ١٩٢٣ (على أن تنفذ في أول ابريل ١٩٢٤) وبين البقاء في الخدمة حتى أول ابريل ١٩٢٧ ، وأن يمنح الخارجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون في تقديرها مما أثار استياء الرأي العام ، ومما أثار حملات النقد الشديد في الصحافة على هذا التفريط المالي من جانب حكومة يحيى ابراهيم . وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثيرين ، بلغ عددهم أولا ٧٤٠ موظفا ، ثم زاد ١٣٤ موظفا في ١٩٢٥ ، فبقي منهم ١٧١ فقط[٣٧] . ولكن بعضا من كبار الموظفين الانجليز الذين رغبوا في الاستقالة تمتعا بمزايا التعويض ، أعادتهم حكومة زيور الى الخدمة بعقود جديدة ، اما للاستمرار في عملهم السابق ذاته ، واما في عمل اخر أكثر فائدة وملاءمة لهم ، وكان من هـؤلاء مستر توتنهام وكيل وزارة الاشغال ، الذي عين بعد استقالته مفتشا لمكتب مشتريات الحكومة المصرية بلندن وارتفع راتبه من جراء ذلك من ١٦٠٠ الى ٢٣٠٠ جنيه[٣٨] . ولوحظ أن كثيرا من طالبي الاستقالة عاد فطلب ارجاء اعتزاله العمل الى ما بعد ابريل ١٩٢٤ ، ليكون له حق في المعاش فضلا عن التعويضات[٣٩] . وترتب على ذلك كله أنه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدي الدستوري في ١٩٢٦ ، كان هذا الامر من أهم ما شغلها . وفي فبراير ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن سياستها بالنسبة للموظفين الاجانب ، فأعلنت الحكومة ان سياستها اخراج كل من يمكن استبدال مصري به ، فلا يبقى من الاجانب الا من تقتضي الضرورة بقاءه لعدم وجود خبرة مصرية تحل محله ، واعلنت أنها بصدد اعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الأجانب ، ويحاط هذا الامر بالضمانات الكافلة لحسن اختيارهم ، وان من سيبقى منهم في الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصري من حيث الخضوع لسلطة رؤسائه المصريين . فأبدى مجلس النواب رغبته في سرعة انجاز هذه الامور . وشرعت الحكومة فعلا في تحديد من تقرر الاستغناء عنهم أو استبقاؤهم من كشوف أسماء الموظفين الاجانب التي تلقتها سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة[٤٠] . وأثار هذا الامر أعظم السخط من جانب هؤلاء الموظفين ، ومن جانب المندوب السامي الذي كان وجود الموظفين البريطانيين في جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه في الادارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هياكلها . وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان ووصفه بأنه من الحملات الطائشة[٤١] . وبهذا يلحظ أن مسألة اخراج الموظفين الاجانب قد ثارت بشكل خاص في تاريخين ، في ١٩٢٤ وفي ١٩٢٧ .

ومن جهة أخرى ، فإنه منذ ١٩٢٣ ظهرت مسألة اخرى تتعلق بالموظفين ، هي مسألة تضخم عددهم وزيادة الوظائف الى حد لا يبرره حجم العمل في مصالح الحكومة واداراتها ، والى حد يمثل ارهاقا للميزانية وعبئا على وارداتها . فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠ ٪ من

نفقات الميزانية العامة . وظهر وقتها مطلب أثير دائما وهو الاقتصاد في الموظفين وفي نفقاتهم ، ليوجه المال المقتصد الى مشاريع الاصلاح التي تتطلبها شئون البلاد ، وظهر التفكير في ان يشمل الاقتصاد في النفقات الغاء الزائد من الوظائف ، فضلا عن الاقتصاد في نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها[٤٢] . واستمر المطلب مطروحا منذ ١٩٢٣ يتراوح بين الصعود والهبوط ، حتى قررت حكومة الائتلاف في ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث اساليب الوفر في الوظائف ، بالغاء ما يحسن الغاؤه وتوزيع فائض الموظفين على ما تحتاجهم من الجهات الحكومية . فكانت مسألة احلال المصريين محل الاجانب ، ومسألة الوفر مما آثار اهتمام الموظفين جميعا ، ومما أثار حذرهم بالنظر الى حداثة التنظيم الاداري الحكومي وضعف النظم الموضوعية وتأثير العلاقات الشخصية في أوضاع الموظفين . وبالنظر الى الصراع السياسي بين الملك والاحزاب ورغبة كل منهم في دعم نفوذه داخل أجهزة الدولة ، وبالنظر الى استياء الانجليز من تنحية رجالهم عن الوظائف الكبيرة .

في هذا السياق يمكن البحث عما أثير عن التفرقة الدينية في التغيرات التي كانت تطرأ على الجهاز الحكومي . وما أمكن التقاطه من وقائع عن ١٩٢٣ ، هو ان أحيل الى المعاش في نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستر ويلمز مراقب مكاتب البريد . وكان وكيل المصلحة صليب باشا اقلاديوس ، فطلب تولي الرئاسة لانه الاقدم والاجدر ، فعين بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظا للقتال لم يعمل بتلك المصلحة . وارجعت صحيفة مصر الامر الى التفرقة الدينية ، ولكن قيل ان صليب قلاديوس كان جاوز سن المعاش بأكثر من عام ويستحيل قانونا بقاؤه بعد المعاش بأكثر من عامين[٤٣] . ولم يجد موضوع التفرقة مستندا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب ، ولوجود حالات مشابهة حل اقباط محل الانجليز فيها . اذ عين كامل بك بطرس محل مستر يرنتن في مخازن وزارة المالية ، واذ جرت ترقيات وتنقلات واسعة بمصلحة السكة الحديد شملت غالبية من الأقباط[٤٤] .

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرا الى الاثر الخطير للمحسوبيات في ترقيات الموظفين وتنقلاتهم ، وان هذا الخطر امتد الى القضاء ، وانه ضار بسمعة مصر سيما في فترة يعتزل فيها الموظفون الانجليز أعمالهم وتتحول مناصب الحكومة الى الهيئات الوطنية . « لقد آن لنا ان نسأل قائلين ، لماذا يجيئون مثلا بموظف غير فني لادارة مصلحة البريد . فيها رجال معدودون من اقدم الموظفين الفنيين حتى اضطر صليب باشا اقلاد يوس وكيل تلك المصلحة الى الاستقالة . . » ، وأشارت الى أمثلة جسيمة للمحسوبية فلا تحترم الكفاية في اختيار الموظفين ، وانما يعين الاقارب ، حتى عين قاصر لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره في وظيفة راتبها عشرون جنيها . وان مصلحة السكة الحديد تشكو من « المحسوبية والاغراض والتملق . . » وان هذه المصلحة تميز بالاخص من خدموا في الجيش الانجليزي سابقا ، وان ثمة فوضى تستشري في الوظائف بترقية غير الفنيين وعدم التزام الخبرة والمؤهل في اختيار الموظفين[٤٥] . وكل ذلك كان لا يزيد عن

التصريح بالرغبة في تنظيم الادارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية ملتزم بالتخصص والجدارة . على أنها أثارت موضوع التفرقة الدينية أيضا بقولها أن الحكومة تمنع القبطي رغم مصريته من أن يكون ناظرا لمدرسة أو مديرا أو سفيرا أو قنصلا ، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والاقباط في هذا الشأن(٤٦) .

ولا تكاد تظهر آثار قوية لمسألة التفرقة الدينية ، تستلفت انتباه الرأي العام ، الا في بداية ١٩٢٨ . عندما تحقق لحكومة الائتلاف الاستغناء عن عدد كبير من الموظفين الاجانب ، وشرعت في الوقت نفسه في بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض واعادة توزيعه على ما سلفت الاشارة . ويمكن ان يتصور حذر الموظفين الاقباط من ان يضاروا من جراء هذا الوفر ، سيما في الجهات التي يكثرون فيها . ويمكن ان يتصور حذر أي موظف من ان يضار لافتقاده السند الشخصي الذي يحميه ، مادام عنصر الانتماء الشخصي قائما وفعالا . ويمكن ان يتصور احتمال ظهور عنصر الدين عندما تتنافس الاهداف الشخصية للموظفين حول البقاء أو النقل أو الترقية ، سيما ان المساواة بين المسلمين والاقباط في بعض الوظائف مساواة غير كاملة ، حسبما سبقت الاشارة ، أيا كانت الاسباب التاريخية لذلك .

واذا كان شرع في بحث توفير الموظفين في ١٩٢٧ في عهد الائتلاف الوفدي الدستوري ، واذا كان وجود الوفد في الوزارة من شأنه ان يعصم هذا الاجراء في التطبيق من ان يعلق به تمييز ديني ، فانه لا بد من التسليم النظري بأن هذه العصمة قد لا تكون كافية ، اذا ظهر يقينا ان تمييزا دينيا قد جرى فعلا والعمدة في ذلك هو الوقائع الثابتة . ويمكن ان يقال ان اثارة موضوع التفرقة الدينية في وجه حكومة ديمقراطية ، أمر يشوب تلك الاثارة بالظنون ، بالنظر الى ان الملك كان يتربص بتلك الحكومة التي جهدت في حصر سلطاته ، وبالنظر الى ان الانجليز كانوا مغيظين بسبب اخراج كثير من موظفيهم الكبار ، وبالنظر الى ان الائتلاف الذي قامت على أساسه الحكومة كان قد بدأ يعتوره الضعف بعد وفاة سعد زغلول ، وبعد ان تشدد الوفد في موقفه الوطني من مشروع معاهدة ثروت ـ تشمبرلن . ولكن هذا القول ينبغي من حيث المنهج التحفظ تجاهه لأن مسئولية أي فعل تتعلق بالفاعل أكثر مما تتعلق بصاحب رد الفعل . والفيصل في الأمر هل جرت تفرقه دينية فعلا أم لم تجر في هذا الحدث بالذات .

رغم كل هذه المحاذير ، فانه يمكن القول بأن اثارة مسألة التفرقة الدينية في بداية ١٩٢٨ بالذات لم تكن بعيدة عن الشبهات السياسية ، وذلك لسببين الاول انها اعتمدت على وقائع غير صحيحة ، وتعلق بها الخطأ من جهة فرط المبالغة والتهويل ومن جهة اصطناع الدلالات . والثاني أن كل القبط من كبار رجال الوفد وجملة من الكتاب القبط عامة وقفوا ضدها واستنكروها . واذا ثبت ذلك في تحقيق الحدث نفسه ، فانه يمكن اعادة وصله بالسياق السياسي والتاريخي العام ، من جهة ما عسى أن يكون له من أثر في مركز حكومة الائتلاف والعلاقات مع الانجليز وغير ذلك .

والحاصل في هذا الموضوع ، أن مجلس النواب أوصى الحكومة في ١٩٢٧ بالنظر في تحقيق الوفر في الوظائف واعادة توزيع الموظفين حسب حاجة العمل وشكلت في العام نفسه « لجنة الموظفين العليا » برئاسة محمد محمود وزير المالية وعضوية عبد الفتاح يحيى عضو النواب ومحمود شكري عضو الشيوخ ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمي الحكومة كخبير في شئون الموظفين ، واثنين من كبار الموظفين الاجانب هما المستشار المالي الحالي والمستشار المالي السابق . وكانت مهمة اللجنة تقوم على أساس موضوعي وتنظيمي بحت ، وتقتصر على دراسة عدد الوظائف ومستوياتها وحجم العمل في كل جهة ، وضم بعض الاعمال الى بعض ، ووقتها يستغنى عن احدى الوظيفتين المضمومتين فيبقى الاكفأ من شاغلي الوظيفتين ، وينقل الآخر الى وظيفة خالية مناسبة لكفايته في جهة أخرى . ورأت اللجنة ان تبدأ بدراسة وزارة المالية ، وألفت لجنة فرعية لها برئاسة محمود شكري وعضوية جورجي عطا الله ، وأيا من زكي الابراشي وأحمد عبد الوهاب يتبادلان العضوية حسب القسم الذي يدرس من أقسام الوزارة . فانتهت في صيف ١٩٢٧ إلى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفي الديوان العام ، على ألا يعني الاقتصاد فصل موظف ما وانما ينقل الى جهة تحتاجه . ولوحظ ان وزارة الحقانية ومصلحة الصحة تحتاجان إلى موظفين جدد بسبب توسع أعمالهما ، فأرسل اليهما بيان درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختار كل منهما من تحتاجه . وفي سبتمبر ونوفمبر ١٩٢٧ نقل عدد من موظفي المالية الى هاتين الجهتين ، وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة الى ادارة الأموال المقررة ، فرأت اقتصاد ١٠٧ موظفين من ١٠٣٢ هم جملة موظفي المصلحة بنسبة ١٠,٣٦ ٪ . وتم التوفير بغير بحث في أسماء الموظفين « ولا جرت « اللجنة) على أن يتناول الاقتصاد نسبة معينة من الاقباط ونسبة معينة من المسلمين ، لان ذلك مما لا يصح لها ومما لا يقبله الحكم الدستوري » حسبما ذكرت صحيفة « البلاغ » . على أنه لما أثير أن الاقباط اضطهدوا في هذا الاجراء ، أعيد تصنيف المقتصدين من جهة ديانة كل منهم ، فتبين ان عدد الاقباط المقتصدين يبلغ ٨٧ موظفا من مجموع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفا ، وأن عدد المسلمين المقتصدين يبلغ ٢٠ موظفا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفا . وأن النسبة هي ١٠ ٪ من الاقباط و ١٤ ٪ من المسلمين تقريبا . كما ظهر أن موظف الدرجة الثانية الذي استغنى عن وظيفته موظف مسلم ، ووظائف الدرجة الثالثة بالمصلحة أربع ، اقتصدت اثنتان يشغلهما مسلمان وبقيت اثنتان يشغلهما مسلم وقبطي . ووجد بالدرجة الرابعة عشرة أقباط وأربعة مسلمين فاستغنى عن أربعة من القبط وثلاثة من المسلمين[٤٧] .

على أنه « في يوم وليلة من غير مقدمات » كما ذكر مكرم عبيد[٤٨] ، أثارت صحيفة مصر موضوع « اضطهاد الموظفين الاقباط » ، واستمرت في حملتها المثيرة من منتصف يناير[٤٩] ، ذكرت أن الاقباط يعصف بهم من الوظائف ويطاح ، وركزت على الحالات الفردية ضاربة بكل

منها مثلا على موظف كفء في عمله خبير في تخصصه ، أقصى عن عمله الى عمل آخر أدنى في المستوى والخطر وأنأى عن تخصصه ، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بيانا بعنوان ثابت « اضطهاد الموظفين الأقباط » تضمنه حالة من الحالات محل الاضطهاد ، وبلغ عدد البيانات عشرين كان آخرها في ١٤ فبراير ١٩٢٨ ، وذلك فضلا عما تفرده يوميا من الصفحات الكاملة تعليقا على هذا الأمر ، مع الاشارة الى من يعين تعيينا جديدا من المسلمين مما يفسد ما يدعى عن سياسة التوفير(٥٠) .

حرصت الصحيفة في البداية على صياغة موضوع الاضطهاد في صورة أن الوئام كان يسود البلاد بين المسلمين والاقباط ، حتى أتى الاحتلال البريطاني فظهر التفريق بحرمان القبط من الوظائف العامة ، وان الايدي الاجنبية هي من لعب في الخفاء للوقيعة بين الفريقين . ولكن الامثلة التي ضربت كانت تشير الى أن التفرقة في وزارة المالية بدأت من ١٩٢٣ تقريبا ، اذ كان للمصلحة مدير ووكيل انجليزيان ، يليهما مساعدان للمدير وجملة من رؤساء الاقسام ووكلائها ، وعندما أعلن الاستقلال كان يشغل وظيفتي مساعدي المدير قبطيان . ثم لم يمض عامان حتى أنكر على القبط أحقيتهم في الوظائف العليا ، وذلك في ١٩٢٤ ، فنقل رفلة تادرس أحد مساعدي المدير سكرتيرا عاما للوزارة ، وانتهت مدة خدمة المساعد الآخر صبحي حنين ، فطلب مدير المصلحة مستر وايلد اطالة خدمته فرفض الوزير ، وذكرت ان الرؤساء الانجليز كانوا يقدرون كفاية الكفء بصرف النظر عن ديانته ، ولم يكن يعوقهم من ترقية الأقباط الا الرؤساء المصريون المسلمون ، فكامل وصفي « عرف الرؤساء الانجليز كفايته قبل تركهم الخدمة فطالبوابترقيته مرارا ولكن قبطيته حالت دون ذلك . . فلما خلا الجو للرؤساء الوطنيين أخذوا يتقاذفون هذا الموظف الأمين » ، وكامل ميخائيل كان موظفا بحكومة السودان حائزا على ثقة رؤسائه ثم عاد الى مصر طالبا التوظف بوزارة المالية ، وأيده المستشار المالي مستر باترسون ومدير الأموال المقررة مستر وايلد ، ولكن الوزير رفض بحجة انه لا يحمل شهادة عليا ثم عين بدله مسلما لا يحمل مثل تلك الشهادة ، وان المستشار المالي ذكر له « ان السبب الوحيد لعدم تعيينك هو انك قبطي لأنهم يقولون ان المفتشين يرقون الى وكلاء مديريات ومديرين ، وهذه وظائف لا يرقى اليها قبطي . . ولقد عارضهم في ذلك (مستر وايلد) . . ولكنهم لم يقبلوا وأصروا على رأيهم » ، وان مستر وايلد كان يغضب لهذا الظلم الذي يحيق بالقبط وكان يكتب موبخا الوزارة على ذلك(٥١) . وقالت الصحيفة « ان الرؤساء الانجليز الذين بقوا في خدمة الحكومة المصرية بعد اعلان الاستقلال كانوا يرقبون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة المالية . . ويدونون بذلك المذكرات . . يمكننا ان نجزم ان الانجليز كانوا واقفين على جميع مجـريات الامور واقفين على

أسرار اضطهاد الموظفين الأقباط حين وقوع حادثة ، قبل أن يتصل علمها بجمهور الاقباط أنفسهم . . » ، وكانت السلطة مطلقة في أيدي الرؤساء المصريين ، والانجليز « يخضعون وينفذون . . »[٥٢] . ثم أوردت بيانات عن عدد الموظفين الأقباط بمخازن التوريدات بوزارة المالية ، إذ كان عددهم ٢٦ قبطيا في ١٩٢٤ فصاروا ١٦ قبطيا في ١٩٢٧ ، وكان المسلمون ٢١ موظفاً ، فصاروا ٤٩ موظفاً ، فقلت بذلك نسبة الأقباط من ٥٥ ٪ إلى ٢٤ ٪ في ثلاث سنوات ثم نقص القبط ستة موظفين والمسلمون ثلاثة في الوفد الأخير[٥٣] . ويلاحظ ان كانت المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التي بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات البرلمانية مع اخراج الموظفين الأجانب ، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من حيثُ ما تريد الصحيفة الافصاح عنه من أثر هذه الظروف التاريخية في مركز القبط . أي أن اضطهادهم بدأ مع تولي الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الانجليز الكبار بالمصالح المختلفة .

وفضلا عن نبرة الاثارة التي صاحبت حملة اضطهاد الموظفين االاقباط ، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط واغراءهم بتقديم البيانات والبرقيات . على انه لا يظهر ان هذه المحاولة قد تحققت ، ولا يكاد يلحظ مما نشرته الصحيفة الا صدى خافت من الجماهير ، تمثل في بعض خطابات القراء التي نشرتها ، أحدها من أحد أرباب المعاشات بالاسكندرية ، يهاجم في خطابه المحسوبية وأبعاد القبط عن الوظائف في عهد الدستور ، ويهاجم المحرضين على الاضطهاد ، وخطاب آخر يطالب بأن يقتصر التوفير على من يبلغ سن المعاش ، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسبية رغم اعتراض البطريركات عليه ، ومظلمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد ، وبرقية من اخميم وقعها نحو عشرين شخصا على رأسهم القمص باسيليوس وكيل مطران أخميم ، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية[٥٤] .

والحاصل انه لم يمض أسبوعان على بدء تلك الحملة ، حتى وضح من ردود الفعل انعزالها على النطاقين الوطني والقبطي ، وقد وجه أحمد حافظ عوض سؤالاً الى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة ، فأدلى ببيان ذكر فيه اعداد من وفروا ونسبتهم من كل من القبط والمسلمين ، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتعين أن يضم المستخدمون والكتبة بالمديريات والمراكز لتظهر الحقيقة ، وذكرت ان حقيقة نسبتي من وفروا هي ٢٣,٦٪ من المسلمين و٢٩,١٣ من الأقباط . وهاجمت أحمد حافظ عوض على اتفاقه مع وزير المالية على نص السؤال ونص الجواب . وما لبثت صحيفة مصر ان عدلت عما توحيه مقالاتها الاثارية من أفضلية الادارة الانجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الانجليز ، وعادت الى الصيغة الأولى التي بدأت بها متهمة من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم « يعملون لحساب دولة أجنبية هي الدولة البريطانية في تمزيق شمل القومية المصرية وتفريق وحدة العناصر الوطنية . . وأكثر الذين يحاربون الأقباط بين آونة وأخرى من عناصر اجنبية عن المصريين ، كأن يكونوا من النزلاء المتمصرين أتراكا ، مغاربة ، اعرابا ،

سوريين ، تونسيين . . » وان هؤلاء يجب ان يدركوا تماما ان « اصحاب البيت » لهم حقوق يجب ان يقدرها كل أجنبي(٥٥) .

دور الوفد :

كانت مسألة وحدة الأمة وامتزاج القبط والمسلمين ، من أخطر أهداف الوفد وأعزها عليه ، فهي أساس تكوين الجامعة الوطنية ، الشرط الذي رئي هاما لتحقيق الاستقلال والديمقراطية ، وهي مجال النشاط السياسي الذي حقق الوفد فيه أكثر الانتصارات السياسية حسما . فكان من الطبيعي ألا يسمح بما يمس هذا المجال . وقد قامت حملة التفرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول وفي ظروف كان الائتلاف الوزاري فيها مهددا ، وبدأت شروح تقوضه بانفصال الحزب الوطني من الائتلاف الحزبي القائم(٥٦) . وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الائتلاف يعد مشروع معاهدة مع الانجليز ، رآها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجمع قواه ضد المشروع . وقامت حملة التفرقة أيضا متعلقة بوظائف الحكومة وأجهزتها الادارية ، في ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمصير شبه الكامل للوظائف الكبيرة ، ويبدي الانجليز استياءهم الشديد من ذلك ، على ما ينكشف من تعليقات لورد لويد المندوب السامي البريطاني في كتابه « مصر منذ كرومر » ومن تعليقات الصحافة الانجليزية وقتها ، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت ـ تشمبرلن ، الذي تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت اشراف عصبة الأمم على عدد الموظفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومراكزهم واختصاصاتهم ، وخاصة في مجال البوليس والأمن العام(٥٧) .

وكانت ادارة الأموال المقررة ، التي أثيرت الحملة بشأنها ، من المصالح التي يسيطر عليها الموظفون الانجليز برياسة مستر وايلد ، ومن فوقه المستشار المالي الانجليزي . وقد سبق ان لوحظ فيما كانت توردده صحيفة « مصر » من وقائع ، ان الرئاسة الانجليزية لهذه المصلحة عملت منذ ١٩٢٤ على اقناع بعض الموظفين القبط فيها انها تحاول ترقيتهم والاستجابة لحقوقهم ، لولا المسلك الطائفي المعادي للقبط الذي يتخذه الوزراء والرؤساء المصريون المسلمون ، أو بالأقل حاولت أن تستغل هذا الأمر ، وان تظهر للأقباط بمظهر المدافع عنهم ضد تعصب « المصريين الوطنيين » . ولعل التركيز على هذه المصلحة بالذات كان سببه ان القبط يكونون الأغلبية من موظفيها ، وان عملها مجال للخبرة التقليدية للقبط في أعمال التحصيل والجباية . والحاصل ان لم تمض أيا م قليلة على بدء تلك الحملة حتى وجدت صدى عاليا لها في الصحف البريطانية مما أثار حذر المصريين . كتبت التايمز لمراسلها في مصر « بدأت من عهد قريب حملة كبيرة تقوم بها الطائفة القبطية ـ وخصوصا الموظفون منهم وهم عديدون في بعض المصالح الهامة ـ بشأن وظائفهم ومعاملتهم في خدمة الحكومة . . ووجه الأهمية في هذه المسألة هو ان حركة التهييج اذا اتسع مداها

قد تؤثر في الموقف السياسي الداخلي . . »[٥٨] . وكتبت صحيفة « نيرايست » تتهم الحكومة بأنها تحاول ان تخمد هياج القبط بدون تحقيق الشكاوى المثارة ، وان هذا الحادث ، « قد يفضي الى انفصام عرى الوفاق بين المسلمين والقبط انفصاما خطيرا ، فهذا الوفاق من أجمل وأحسن مظاهر حركة الاستقلال . . »[٥٩] .

لم يعول الوفديون كثيرا على حملة صحيفة مصر في البداية ، وكانت الصحيفة في ذلك الوقت خاملة الانتشار . وظهر ذلك عندما استنكر بولس حنا باشا عضو الشيوخ ما تنشره الصحيفة ، قائلا انها لا تعبر عن رأي القبط ، فعلقت على ذلك « كوكب الشرق » الوفدية شاكرة لبولس باشا همته ونبله قائلة « لولا كلمة بولس باشا لما شعر انسان بمقالة جريدة « مصر » ولا أعرناها نحن أو سوانا شيئا من الاهتمام . . » وداعبته قائلة ان استنكاره قد يساهم في رواج الصحيفة[٦٠] . فلما ظهر ان الحملة مستمرة تتابعها الصحف البريطانية ، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للأمر ، وقالت « كوكب الشرق » ان قضية البلاد تجتاز ظرفا دقيقا وان ثمة محاولة لاثارة الشقاق « بين الشقيقين » و « انهم يريدون فتنة تعم مصر ليسوغوا للانجليز التدخل في شؤونها الداخلية » ، وليحرضوا الرأي العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة بنسبة الظلم والتعصب الديني الى المسؤولين ، و « تصويرنا للأجانب وبخاصة الانجليز اننا متعصبون من أهل القرون المظلمة » ، والانجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزبيا وقوميا ، وذكرت ان تادرس شنودة المنقبادي صاحب الصحيفة « يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدته وبيعها . . أثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين . . يخدمون بها السياسة الانجليزية في هذا الظرف العصيب الذي تجتازه البلاد الآن . . » ، وان ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوقظوا فتنة نائمة ، واذا ثبت ان هناك مضطهدا واحدا فيتعين النهوض للدفاع عنه بصفته مصريا لا قبطيا ، ولا سيما « ان الانقسام القومي قد قضى عليه الى الأبد . . . » ، وحاولت « كوكب الشرق » ان تبرىء الرؤساء المصريين من اتهام صحيفة « مصر » لهم بأنهم صنائع السياسة الانجليزية فيما يصنعون من تفرقة ضد الأقباط ، واتهمت مثيري الحملة بأنهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان[٦١] .

وتصدت لهذه الحملة أيضا صحيفة « البلاغ » الوفدية قائلة ان هذه الزوبعة لا يقرها قبطي ، وان بولس حنا قد أعلن براءة القبط منها ، وأن كثيرا منهم يستنكرون ان يسيء انسان الى الوحدة الوطنية « في وقت نسي المصريون فيه الفوارق الدينية . . وما داخلنا شك في وقت من الأوقات في ان عواطف اخواننا الأقباط اسمى وأشرف من أن تنزل الى هذا الدرك الذي تريده جريدة مصر . . » ، وكان الأسلم لكل صاحب شكوى ان يتقدم بشكواه لتحقق وليتلقى الأنصاف في ظل الحكم الدستوري القائم ، بدل هذه الصيحة المرذولة التي تتهم الحكم الدستوري بالتعصب « كما نعتقد انه لن يجيء يوم نسمع فيه كلمتي مسلم وقبطي . . » لأن

المسألة مسألة حق ، ومسألة حكم دستوري يجب ان يكون نزيها ، ومسألة وطن لا سلام له بغير الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة . وان الهدف من التصدي لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين « انما غرضنا محصور في شيء واحد هو ان توضح الحقيقة في الشبهات التي أثيرت ليطمئن الجمهور الى ان الحكم الدستوري حكم عدل ونزاهة »(٦٢) .
وقد لمست « البلاغ » بهذه العبارة أهم جوانب الموقف الوفدي . اذ كانت حذرة من أن تؤدي الردود المتبادلة في هذا الأمر الى استدراج الناس الى حديث يميز القبط ويميز المسلمين وتشيع بذلك روح التفرقة ، واذ كان الوفديون يرون تجنب ان توضع المسألة على أساس ان ثمة قبطا يطالبون أو يصخبون ، وان ثمة مسلمين يجحدون أو يعدلون ، انما المسألة هي موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم ، وهي مسألة دفاع المصريين عن جامعتهم الوطنية ودفاع الديمقراطيين عن نظامهم الدستوري ، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبغي التصدي لها دفاعا عن مسلك المسلمين ، ولكن دفاعا عن النظام الدستوري وعن العدل والنزاهة والمساواة . وهي تناقش من هذه الزاوية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية ، لا من زاوية تشق المصريين بسلاح الدين .

ثم عرضت « البلاغ » لبعض من حالات الاضطهاد التي نشرت عنها ، فكذبت ان مسلما أو ان أحداً آخر عين بدلا من نجيب الياس الموظف الموفر . وذكرت أن باسيلي حنا باشكاتب مديرية البحيرة المدعي باضطهاده لصدور حكم تأديبي ضده ، انما صدر ضده الحكم من مجلس يرأسه مستر هولدن وكيل الأموال المقررة ومن أعضائه يوسف البوشي وابراهيم زكي وهما قبطيان ، وأتت على ذكر المخالفات التي نسبت الى المذكور واستوجبت عقابه . ونشرت تكذيبات صدرت عن بعض من أشاعت صحيفة مصر انهم مضطهدون(٦٣) . وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والأقباط الموفرين وختمه بقوله « ان الذين يريدون الصيد في الماء العكر يحاولون القاء الشقاق بين عناصر الأمة ، ستذهب مساعيهم ادراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة » ، وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلا ان الأرقام تنفي ان ثمة نزاعا على الوظائف بين المسلمين والأقباط ، ودعا الكتاب ألا يستدرجوا الى الرد على تلك الدعوى ، لأن الصحف الانجليزية وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة ، وكل همهم ان تبقى الاثارة قائمة وان يبقى متداولا أمر قبط ومسلمين « لكي يحدث الخلاف والهياج فعلا أو ليستعمل الخلاف الديني في الهند وغيرها من البلاد التي تقتدي بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فعل الترياق الساحر ، والمعجزة السماوية ، أما نحن فليس لنا ان نلفظ بما ليس له وجود أو بما يؤدي اللفظ فيه الى ايجاده من حيث هو الآن معدوم »(٦٤) . ولما سئل واصف بطرس غالي عن رأيه في هذا الأمر قال « سؤالك في مسألة لا تختص بي ، بل تختص ببعض الموظفين الأقباط ـ ومعناه انك تجاري الأشخاص الذين يميزون بين المسلم والقبطي وأنا لا أعترف بذلك ، وأفهم ان تسأل قبطيا في مسألة دينية مثلا . اما اذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية ، فان نظرية الوفد في هذا الموضوع واضحة . . . » . ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد ، انه لا

يعرف ويكره ان يعرف ان هناك موظفين أقباط ومسلمين، وان القائمين بهذه الحركة هم نفر قليل يعدون على الأصابع لا يمثلون طائفة ولا فريقا ، وانه تحدث مع كثيرين من الأقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين ، فوجدهم ساخطين على تلك الضجة ، أما الشكاوى في ذاتها فمن الطبيعي ان كل تصفية عامة تجر وراءها بعض المصاعب الفردية مما يشمل المسلم والقبطي معا ، وانتقد الصحف الأجنبية التي تثير الموضوع ، قائلا انه من العبث تكبير هذه الحادثة التافهة . ثم طلع سينوت حنا بمقال يحمل عنوان مقالاته القديمة « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » ، فقال ان هذه ا الضجة إثم في حق الوطنية والحكم الدستوري ، والجميع يبرأون الى الوطن من مثيريها « ان وحدتنا هذه كانت ولا تزال أعظم ما تألم منه الخصم وانه حاول غير مرة ان يفصم عراها . . ان في الجو دسائس تأتمر بالألفة التي تمت في عهد زعيمنا الفقيد (سعد زغلول) بين أحزابنا وهيئاتنا وتضرب بمعولها لو استطاعت في أساس وحدتنا ، ان في الجو دسائس لا يروقها ان يشمل الوفاق ابناء مصر . . انهم يريدون ان يشتتوا الأحزاب فلا يلتقي مصري ومصري في رواق الائتلاف ، ويريدون ان يشطرونا مسلمين وأقباطاً ، فتشغلنا الوظائف والاوهام عن المصالح الخطيرة والقضية الكبرى . . » . وكتب وديع صليب (محام وكان في بعض الدورات نائبا عن المنصورة) بأن الصحف الانجليزية تناولت الأمر للايقاع بين المصريين وان هذه الحركة ليست بريئة[٦٥] .

ووجد داخل الوفد من يهاجم الحملة المثارة ويطعن ما تستهدفه من تهويل ووقيعة ، ولكنه يسلم بأنه على الرغم من مشاعر الألفة بين المصريين ، فان ثمة حقيقة يتعين الاعتراف بها والكشف عنها ، وهي أن بعضا من كبار موظفي وزارة المالية منهم عبد الحميد سليمان باشا وأحمد عبد الوهاب بك ، ليست أعمالهم فوق الشبهات وليست تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الأقباط . وان ثمة من يسمي مصلحة السكة الحديد « بالبطرخانة » لكثرة الموظفين الأقباط بها ، وهي نكات سمجة لا تساعد على تنمية روح الألفة والمودة بين أفراد الأمة الواحدة[٦٦] . وألفت وزارة المالية لجنة لبحث أعمال ادارة الأموال المقررة[٦٧] .

نتائج الحملة :

لم تسفر الحملة المثارة عن شيء خطير ، وانعزلت عن جماهير الأقباط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة ، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسي ملحوظ . وكادت « صحيفة مصر) أن تكون واقفة وحدها ، لم يعرف ان وقف معها منبر آخر ولا تحرك معها تيار مرئي ، ولا آزرها واحد من رجال السياسة أو الفكر أو المشتغلين بالشؤون العامة . واذا كان قد ظهر ان الحدث الذي بنيت عليه تلك الحملة غير صحيح في ذاته ، فقد كان يمكن لتلك الحملة أن تتداعى منها أحداث تضخم وتولد أحداثا عما عسى يكون موجودا في بعض أجهزة الحكومة من مظاهر التفرقة الدينية ، مما سبقت الاشارة اليه ، ومما سترد الاشارة عنه . ولكن الشرارة حوصرت في الهشيم الذي انبعثت عنه وخمدت باحتراقه السريع ، دون أن تمتد الى ما تناثر من بقايا الوقود في المكان . وشارك في هذا

انحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك ، ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وانصار البناء الديمقراطي . وما لبثت « صحيفة مصر » أن طامنت من فورتها ، من نحو منتصف فبراير ، لتنادي بسلامة الوحدة الوطنية ، ولتعلن انها ستقف عن الاثارة عند الحد الذي بلغته راجية أولى الأمر ان يفحصوا الشكايات ؛ ، وان رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث في عصر الدستور لتسير مصر في طريق التجديد والاصلاح بروح المساواة بين المصريين « ومن واجبنا تقوية الروح المدنية في بلادنا وتجديد أذهاننا بقبول المبادىء الصالحة والأنظمة الحكيمة . . » ، وانها تعتذر عن نشر ما جاءها من رسائل « حتى لا يجد نفر من كارهي الحق والعدل وسيلة للتحريض والتهييج ضد الأقباط » . وقالت ان المحتل الأجنبي كان سبب تفريق الصفوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من أيدي القبط وأعطاها للأكثرية إرضاء لها . وهي الأن لا تروم الا حفظ كرامة البلاد واصلاح المنحرف عن جادة الحق ، فهي ليست خارجة عن الأمة تريد التشهير بها كما يزعم البعض ، وانها تحتقر الوظائف ولا تحترم الا الدستور الذي يؤكد مبدأ المساواة . وان مصدر الخطر كله هي فئة الرجعيين التي تشغل بعض المناصب الكبيرة لتقيم الموازين الزائفة ، وكان جهد الصحيفة ان تنبه الأذهان الى هؤلاء ، وقد نبهت اليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطرهم . ورحبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفي الأموال المقررة الذين يحتفلون بمقدمه « لقد قضيت بينكم ردحا من الزمن (وأعلن) انني لم أر فيكم قبطيا ولا مسلما ، بل كنت أراكم كلكم مصريين في تلك الخدمة»[٦٨] .

كاد الأمر ان يهدأ على هذا الوضع ، وقد هدأ بعد ذلك فعلا . على انه يلاحظ ان الموقف السياسي العام كشف عن أزمة تصاعدت موجاتها ، وهي أزمة مفاوضات ثروت ـ تشمبرلن ، وما أسفرت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة ، واستقالة ثروت وتأليف وزارة مصطفى النحاس الائتلافية ، وانتهائها بعد ثلاثة أشهر بانهيار الائتلاف بخروج الأحرار الدستوريين عليه ، وتأليف وزارة محمد محمود التي وقفت الحياة النيابية وألغت البرلمان . وكان الانجليز يظاهرون الأحرار الدستوريين في تلك المواقف . فحاولوا استغلال موضوع « الموظفين الأقباط » ، لتعلو نغمته على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال . وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق في « اضطهاد الموظفين الأقباط » ، وتذكر « عسى ان يتخذ الزعماء كالنحاس باشا وثروت باشا وعدلي باشا من التدابير مما يجعل المصريين يشعرون ان الاستقلال يعني العدالة لا غير . . »[٦٩] . ولكن الموضوع كان قد خمد في أيدي مثيريه ، كان الوفد قد ألقى عصاه على مشروع المعاهدة، فصارت العصا حية تسعى تبتلع ما يعرضون . واعتذرت « صحيفة مصر » عن الحديث عن التفرقة الدينية تجنبا للتشويش في ظروف عرض مشروع المعاهدة ، وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول انه لا حيلة لمصر مع الانجليز الا استمالتهم للثقة بها[٧٠] .
على ان ما يهم هنا ان « صحيفة مصر » بدأت مع تصدع الائتلاف تهاجم الوفد بزعم ان سياسته تؤكد التفرقة الطائفية ، كتب توفيق حنين عن « الوفد والأقباط . . موقف يحتاج الى التفكير » ،

فقال ان الوفد لم يحقق أيا مما رجا القبط منه ، ان الأقباط انخدعوا بالقول ان الوفديين مخلصون في تحقيق الوحدة وتأكيد المساواة ، ثم انكشف موقفه عن سياسة سلبية لم تحقق عدالة ولا مساواة ، وان الوظائف الرئيسية التي أخلاها الانجليز بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ جعلها الوفديون حكرا لغير الأقباط ، أو شغلها غير القبط دون أن يحرك الوفد ساكنا . وكان جهد الوفد ان يحارب كل من ينبه الى مواطن الضعف في وحدة الأمة ، وخطة الوفد ازاء الأقباط « واضحة مكشوفة من الجبن انكارها ومن عدم الحكمة التستر عليها ومن غير الانصاف القاؤها على عاتق الآخرين . . » ، وبرأ الأحرار الدستوريين مما يتهم به الوفديين لأنهم « ليسوا الا مقتفين لأثر الوفد خصوصا بعد أن صفق لهم الوفد تصفيقة المعروف في البرلمان » ، وطالب الأقباط ان يفكروا في موقفهم من الوفد « لماذا لا يفكرون أن بين الأحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بأحسن مما يفهمها الوفد الى الآن . . » ، فعلى القبط أن يبحثوا في غير الوفد عن الانصاف ، فان لم يجدوه فعليهم أن يتركوا السياسة كلها أحزابا وبرلمانا[٧١] . ويظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من جعل الأقباط كجماعة سياسية تؤيد الحزب ا الذي يؤيد مصالحها ، وتنتقل بين الأحزاب بحثا عن هذه المصالح الذاتية ، والحاصل ان امتزاج القبط بالوفد منذ البداية ، لم يكن بحثا عن مصالح القبط ، ولكنه كان بناء للجامعة الوطنية المصرية ، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية الحافظة هذه الجامعة المطالبة بالبناء الديمقراطي للدولة . لذلك لم تفلح تلك المحاولة ، ولم ينعزل غالب جمهور القبط عن الوفد . ولا كان الملك ـ القطب السياسي الآخر ـ بقادر وفق ادعاءاته الدينية ان يستوعب الأقباط كأقباط ، ولا أن يكسب تأييد أي جمهور من المصريين . وبعد ذلك بعامين في ظروف سقوط حكومة الأحرار وعودة الحياة النيابية واقتراب الوفد من الحكم مرة أخرى ، كتب توفيق حنين يقول ان الأقباط كانوا من أول المنتصرين للحرية المضحين في سبيل الاستقلال ثم جاء عصر الدستور نكبة عليهم ، اذ صاروا الى صفوف الغرباء ، وحرم عليهم الاستمتاع بما أورثه الاستقلال والبلاد عن المحتلين من مراكز ومناصب [٧٢] . ولم يجده ذلك قربا من الملك .

وبالنسبة للأحرار الدستوريين ، فقد سبقت الاشارة الى أن حكومتهم في ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ كشفت عن تخليهم عن الديمقراطية والحكم النيابي الدستوري ، كما كشف سلوكهم في تلك الآونة وبعدها ، عن محاولة للامساك بسلاح الدين يضربون به الوفد ، بدعوى أن الوفد حزب يسيطر عليه القبط ويقوده لمصالحهم الذاتية المعادية لمصالح المسلمين . وقد كشفت « صحيفة مصر » ذاتها بعد انتهاء حكم الأحرار عما رأت فيه ظلما بالأقباط ، وأرجعت السبب في ذلك الى انضمام القبط للحركة الوطنية ، مما كان يثير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة . وذكرت ان مدير الأموال المقررة المؤيد حكومة الأحرار أطاح بعدد من الموظفين الأقباط ومن المعاونين الماليين بمحافظة مصر ، وعين بدلا منهم عددا من الأقارب والمحاسيب ، وذكرت حالات أخرى من الأبعاد والاكراه على الاستقالة أو الارغام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة[٧٣] . وكان من الطبيعي لمن ظلمه حكم الأحرار ، ان يرجو رفع الحيف عنه من الوفد ، وان يرجو في

الوفد تحقيق سياسة تقوم على المساواة والاختيار حسب الكفاية وحدها[٧٤] . فان « الطائفة القبطية كلها تدين سياسيا بدين الوفد ولهذا وجب الانتقام منها لأن اندكتاتور وأعوانه (محمد محمود) ينكرون على الوفد أنه الخادم المخلص الأمين للبلاد ، فينكرون ان مصر بأسرها وفدية الا نفر قليل ، ولا ندري لما اختصوا الأقباط بالانتقام ، الكي يرفع الأقباط عقيرتهم بالشكوى وعندئذ يقال ان في البلاد حركة شقاق اساسها الدين . . »[٧٥] ، لذلك لم يكن لمثل دعوة توفيق حنين ان تؤتى أثرا بالنسبة للوفد أو بالنسبة للأقباط .

مدرسة الصيارفة :

ومما أثير بشأنه أمر التفرقة الطائفية ، موضوع الصيارف . وهم جباة ضرائب الأراضي الزراعية المنتشرين في القرى ، ويتبعون الأقسام المالية بالمديريات والمحافظات ، ويتبعون ادارة الأموال المقررة بوزارة المالية ، باعتبارها الجهة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الأطيان الزراعية . وكان القبط يختصون بهذه المهنة أيام دخول العرب مصر ، واستمروا كذلك ، واشتهروا بالبراعة في مهنتي الصرافة والدلالة (مساحة الأراضي) . وكانت المهنتان تلقنان من الآباء الى الأبناء جيلا فجيلا. شأن الصرافة والدلالة في ذلك شأن الصنائع المختلفة في مجتمعات العصور الوسطى . ومع القرن التاسع عشر أهملت مهنة الدلالة وفقدت كثيرا من أهميتها ، بسبب الحصر العام للأراضي الزراعية الذي أجراه محمد علي ، وبسبب ضبط الري وتنظيمه والتحول الى الري الدائم مما استقرت معه حدود الأراضي ومساحاتها ، ومما لم يعد يلزم معه القياس السنوي للأراضي واعادة ما طمسه الفيضان وري الحياض من الحدود . أما مهنة الصيرفة فقد زادت أهميتها ومصالحها حجما وتعقيدا ، لضبط النظام الضريبي من جهة ، ولما أوكل بصراف القرية من أعمال تتعلق بوزارات الحكومة ومصالحها المختلفة ، تحصيلا للرسوم المتنوعة ، واتخاذا لاجراءات الحجز واستئداء الديون العامة وحيازات المحاصيل ونحوها ، وما يستلزمه ذلك كله في نظام الإدارة الحديث من احاطة بالقوانين واللوائح والمنشورات المنظمة لكل هذه الأعمال .

درج نظام تعيين الصيارفة على العادات القديمة ، اذ يتخصص لهذه المهنة من يتتلمذون على الصيارفة القدامى أعواما ، يساعدونهم في أعمالهم ويتعرفون بالممولين وطرائق التحصيل ، وغير ذلك مما يناط بالصراف من شؤون ، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من أبناء الصيارفة أو ذوي قرابتهم . ثم يحدد موعد للامتحان يتقدم اليه هؤلاء المساعدون ، ليعين من يفوز منهم فيما يخلو من أماكن وهكذا . وكانت هذه المزية تعوض الصيارفة عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات . ومن جهة أخرى ، فان الصراف بوصفه محصلا للمال تتطلب منه الحكومة ضمانا ماليا يغطي ما عسى أن يضيع عن إهمال أو تلاعب أو تبديد . وجرى النظام القديم في هذا الشأن على ان الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابة أو تبعية أو صداقه . وكان من

الطبيعي ان ينظر في تعديل هذا النظام ليتمشى مع النظم الادارية الحديثة المعتمدة على المراكز والعلاقات غير الشخصية . ومن الطبيعي أن يواجه أي تعديل باعتراض من الصيارف ، نفورا من الحداثة وسخطا من تنظيم يقضي على احتكار المهنة وانتقالها من الآباء الى الأبناء . وتكون معارضة التجديد في هذا النطاق معارضة مهنية لا تتعلق بأمر طائفي .

ولكن الذي حدث ان التجديد قد أحيط بما يمكن أن يفتح الذرائع الى معنى طائفي يستفاد منه . فليحظ أولا ان غالبية القبط بين الصيارف أحاط هذه المهنة بنطاق طائفي ، حتى ان مظالم الصيارف وشكاياتهم من سوء أحوالهم المادية ومن قلة مرتباتهم ، كانت تحتضنها الصحافة القبطية، كما لو كانت المنبر « المختص » باثارة الموضوع وبالدفاع عن حقوق الصيارفة[٧٦] .
ويلاحظ ثانيا ان التنظيم الجديد أجرى على يدي حكومة الأحرار الدستوريين في ١٩٢٩ ، وفي وقت سلكت سياسة الأحرار فيه مسلك الادعاء الديني تثيره ضد الوفد . فأنشأت مدرسة للمحصلين والصيارفة مدة الدراسة فيها سنة ، ولا يعين صراف الا من خريجيها ، واشترطت فيمن يلتحق بتلك المدرسة ، ان يكون من حملة الشهادة الثانوية (القسم الأول) أو شهادة الكفاءة للتعليم الأولى ، أو ما يماثلها[٧٧] . وكان جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الأولى بمدرسة الصيارف ـ رغم انه لا صلة بين نوعي التأهيل ـ ما يوجه مدرسة الصيارف لتقبل المسلمين ، وفهم ذلك في ضوء الادعاءات الدينية للأحرار الدستوريين وقتها ، على أن الحكومة قصدت اغلاق هذه المهنة في وجه صبية الصيارف ، ممن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم ، وممن لم يحصلوا على مؤهل دراسي يصلح مسوغا للالتحاق بالمدرسة الجديدة وفهم جواز الحاق خريجي مدرسة التعليم الأولى ، بأنه تشجيع للمسلمين وتضييق على القبط في الالتحاق بها .

وثالث ملاحظة ، ان انشاء المدرسة اصطحب باجراء آخر من حكومة الأحرار ، اذ كان عزمهم ابان حكمهم أن يزيدوا انصارهم ومؤيديهم في أجهزة الحكومة ، من كبار الموظفين وصغارهم . وهذا ما صنعوه في تعيينات الوظائف الكبيرة ، سيما في الأقاليم كالمديرين والمحافظين ، وهي مراكز غالب رجالها من البوليس والادارة ، مما للملك وكبار الملاك نفوذ تقليدي بينهم . واذا كان الطابع الغالب بين صغار الموظفين ومتوسطيهم ، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية ممثلة في الوفد ، واذا كان للوفد طابعة الوطني الجامع ، فقد كان من الطبيعي ان يكون للوفد نفوذ غلاب بين الصيارف وغالبهم من القبط ، كما عرف نفوذه بعد ذلك بين معلمي المدارس الالزامية في القرى وغالبهم من المسلمين . والأحرار الدستوريون (بصرف النظر عن فئة المثقفين المستنيرين منهم) تسيطر عليهم عقلية كبار الملاك . والقرية هي مصدر ثروتهم ، وهي الأساس الأول لنفوذهم السياسي كافراد، من جهة العصبية العائلية ومن جهة القوة الانتخابية .
ومن الطبيعي في نطاق تلك العقلية ان تكسب مسألة الصيارف عندهم أهمية خاصة ، لأن صراف القرية صلة أساسية بين مالك الأرض الزراعية وبين الحكومة ، ويمكن أن يكون لعمل الصراف

تأثير في الموازين السياسية بالقرية ، ويمكن أن يمارس ضغطا سياسيا على صغار الملاك فيها ، اذا كان ذا ولاء للكبار من رجال الدولة أو الملاك ، سيما في عملية الانتخابات . . لذلك رأت حكومة الأحرار « أن يكون الصيارف آلات حزبية في أيدي المديرين ورسلا للتفاهم بين الحكام والمحكومين»[٧٨] . واذ كانت وزارة الوفد في ١٩٢٣ قد نقلت تبعية الصيرفيات من المديريات الى وزارة المالية وهي الجهة المركزية ، فقد رأى الأحرار أن يعيدوا تبعيتها الى المديريات والمحافظات ، وصدرت اللوائح الجديدة بتبعية الصيارف لسلطة المديرين ومأموري الأقسام من حيث الجزاءات والوقف والترقية والنقل ، دون الرجوع الى ادارة الأموال المقررة ، ليكونوا عونا للحكومة في محاربة الوفد والوفديين[٧٩] . وصحب ذلك خلخلة الأوضاع القائمة باجراء تنقلات واسعة بين الصيارف شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين ، مع اشاعة جو من التوتر من خلال مفتش المالية[٨٠] .

لذلك ما ان سقطت حكومة الأحرار ، حتى رفع الصيارفة شكاواهم يقذفون عهد الاحرار باضطهاد الأقباط ، بما اتخذ ذلك العهد من أعمال تعسفية معهم ، وبما أنشأه من مدرسة للصيارف ، ويكشفون عما اتخذه مدير الأموال المقررة المؤيد من الأحرار من اجراءات البطش بهم ، ويطالبون البرلمان الوفدي الجديد بالغاء مدرسة الصيارف عند نظرة ميزانية وزارة المالية[٨١] . وكان طلب الغاء تلك المدرسة يجاوز ما أثير عن مساسه بالأقباط ، يجاوز ذلك الى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة ورفض التجديد ، وان « فن الصيارفة لا يعرفه غير ابناء الصيارفة واقاربهم لأنه صار مهنة خاصة لا تعرف الا بالمزاولة والتلقين . . »[٨٢] . ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيارفة ، وانما اعادت في أوائل ١٩٣٠ تبعية الصيارف الى وزارة المالية باعتبار انهم ليسوا عمالا اداريين يتبعون وزارة الداخلية . واستغل الأحرار ذلك في الهجوم على الوفد ، وردوا هذا الاجراء من جانبه الى أسباب طائفية تتحصل في كون مكرم عبيد هو وزير المالية ، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة ان الوفد يصدر عن بواعث قبطية . وكان وضع المسألة على هذا النحو مما يشجع اتجاه « صحيفة مصر » على صياغة الأمر صياغة طائفية ، رغم انه كان يسهل الكشف عن ان مرد الأمر هو الخصومة السياسية ضد الوفد ، من حيث أهدافه الوطنية الديمقراطية العامة ، ولا يتعلق في صحيحة بالتفريق الطائفي[٨٣] . وقد نسب خصوم الوفد اليه في ١٩٣٧ ، ازماعه منع الطلبة الأزهريين من دخول مدرسة الصيارفة أو الغاءها أصلا والعودة للنظام القديم . وأثير ذلك في سياق الهجمة السياسية العنيفة على الوفد وقتها رغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم (٨٣ مكرر) .

التعليم

ومن اهم ما اثير بشأن التفرقة الطائفية ، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط في مدارس الحكومة ، والمدارس التي تشرف عليها مجالس المديريات . . . ولم تكن المدارس

الحكومية تعرف تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الاقباط ايام كان مستر دانلوب او يعقوب ارتين يشرف كل منهما على التعليم المصري . وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لابنائهم ، اسوة بتعليم الاسلام للتلاميذ المسلمين ، فلم يستجيبا لهذا الطلب . فلما تولى سعد زغلول نظارة المعارف في ١٩٠٧ قرر ادخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا « نريد أن يكون الأقباط وهم شركاؤنا في البلاد عالمين بمبادىء عقائدهم متمسكين بقواعد دينهم ، فان الذي لا دين له لا أمان ولا وفاء له . . »[٨٤] . ومن وقتها ادخل تعليم الديانة المسيحية بهذه المدارس ، يقوم به المدرسون الأقباط العاملون بكل مدرسة ، ووزع الانجيل على التلاميذ الأقباط في المدارس الابتدائية . ولم يكن يستثنى من هذه المدارس التي يقل عدد الأقباط فيها عن خمسة عشر تلميذا ، وأضيف منهج تعليم مبادىء المسيحية في مدرسة المعلمين العليا ، ليستطيع الأقباط من خريجي هذه المدرسة تعليمها أيا كان تخصصهم . واستمر العمل كذلك حتى أواخر العشرينات . ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما ألغيت مدرسة المعلمين العليا . فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية[٨٥] ، ولكن بقي تدريبها قائما بالمدارس الابتدائية حيث تتوافر امكانيات التدريس . وفي أواخر مايو ١٩٢٨ في عهد حكومة الائتلاف ، صدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقما ٢٥ ، ٢٦ لسنة ١٩٢٨) ، فجريا على سابق نظامهما من أن تكون من مواد الدراسة ، مادة الدين عامة (اسلاما أو مسيحية) ، دون أن يؤدي امتحان النجاح أو النقل فيها ، مع التوصية باجراء مسابقات في الدين بدلا من الامتحان ، وتوزيع الجوائز على المتفوقين فيه[٨٦] . واستمر هذان القانونان حتى يناير ١٩٤٩ ، اذ صدر على عهد حكومة السعديين قانونان بديلان (رقما ١ ، ١٠ لسنة ١٩٤٩) ، وسارا في تدريس الدين على النمط ذاته[٨٧] . وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم ديانته تعلما لا يؤدي عنه امتحان ، وان جرت بشأنه المسابقات والحوافز الرمزية .

والحاصل ان لم تثر مسألة ذات شأن في هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية . ولم تثر المشكلة اساسا الا في مجال التعليم الاولى الالزامي . وقد بدأ التفكير في نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله في ١٩١٧ ، اذ شكلت لجنة لهذا الغرض برئاسة عدلي يكن وزير المعارف وقتها ، ولكن اقتصر عملها على اعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الاولى وايجاد المدارس الكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و ٥٠٪ من الاناث . ثم اثير الموضوع نفسه من جديد في عام ١٩٢٥ ، عندما اعد علي ماهر مشروع قانون للتعليم الالزامي في عهد وزارة احمد زيور ، على اساس تعميم هذا التعليم في مدى عشر سنوات ، بنفقة تصل الى مليونين ونصف من الجنيهات ، على ان يتقاسم الاشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديريات والمجالس البلدية والمحلية[٨٨] . وظهرت المدارس الأولية أولاً بنشاط من مجالس المديريات والمحافظات، وكانت تضم المسلمين والاقباط معا . كما كانت مجالس المديريات تنشىء مدارس ابتدائية في نطاق اقاليمها . والذي

حدث ان بعضا من هذه المدارس كانت تقصر تعليم الديانة فيها على الاسلام وحده ، وفيها تلاميذ من القبط يحرمون من تعلم الدين . وفي الفترة التي اثارت فيها « صحيفة مصر » مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بادارة الاموال المقررة سنة ١٩٢٨ ، بدأ تادرس شنوده المنقبادي صاحب الصحيفة ، وتوفيق حنين ، يثيران مسألة تعليم المسيحية للتلاميذ القبط في المدارس الأولية عامة ، وفي المدارس الابتدائية التي تشرف عليها مجالس المديريات . .[٨٩] ونشرت رسالة تحمل اسماء اثنين وأربعين من أقباط بلده « القبلي قمولا » بمديرية قنا ، تذكر أن مجلس المديرية رأى عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط رغم تدريس الاسلام لزملائهم المسلمين . ولم تذكر أن مديريات أخرى تتبع النهج ذاته وان اثير الظن بذلك . وحاول توفيق حنين ان يقنع الحكومة بالأهمية السياسية لتعليم الدين ، باعتباره الأمان الوحيد لمصر « من خطر البولشفية » ، وباعتبار ان هذا الخطر لا يخفف منه كون المحرومين من التعليم أقلية في حساب عدد السكان ، « فكم من فرد قام بثورة فكرية في أمة فقلب شكل الحياة (فيها) وفي غيرها رأسا على عقب . فاذا أنت تركت الناشئة في مليون مصري تشب بلا دين غرست بعملك بذور الفوضى . . » ، وذكر انه ان تمسكت مجالس المديريات بهذه السياسة ، فلن يكون أمام الأقباط الا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهي محدودة ، أو الالتحاق بالمدارس الأهلية ، وهنا يجب على تلك المجالس ان تعين المدارس الأهلية وتمدها بالمال تحقيقا للمساواة ، وأثير العجب من مدرسة « قبلى قمولا » بالذات ، والتي أسسها أولا القمص أفلاديوس سعد ، فاذا بتدريس الديانة المسيحية يمنع فيها بعد اشراف مجلس المديرية عليها[٩٠] .

وفي عهد وزارة اسماعيل صدقي الملكية سنة ١٩٣٠ ، عمل صدقي ومن بعده عبد الفتاح يحيى على توسيع نطاق التعليم الالزامي ، وصدر في عهد صدقي القانون رقم ٤٦ في ١٩ يونيه ١٩٣٣ بالتعليم الأولى . جعل التعليم الأولى الزاميا يبدأ من سن السابعة الى الثامنة عشرة، ويكون اجباريا يعاقب مخالفه (الاب) بالغرامة ، ويطبق تدريجيا في المناطق التي يحددها وزير المعارف ، حسب خطة التوسيع التي ترسمها الدولة طبقا للامكانيات المادية المتاحة . ورغم الالزام للمصريين كافة ، مسلمين واقباطا ، فقد اكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقة بين الطائفتين ، فلم يجعل الدين عامة (اسلامه او مسيحيه) مادة من مواد الدرامة ، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الاسلامية وحدها ، خصها بكونها مادة في المنهج ، وشرط لها مواعيد معينة ، وانشأ فرقا لتحفيظ القرآن وتجويده في غير اوقات الدراسة ، ثم نص « والاطفال غير المسلمين معفون من حضور هذه الدروس »[٩١] . واطرد في السنين التالية التوسع في مناطق تنفيذ القانون ، سيما في السنوات من ١٩٣٥ الى ١٩٤٠ ، حتى بلغ عدد تلاميذ الالزامي في ١٩٤١ نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف ، و ٨٥٣٤١٤ بمدارس مجالس المديريات[٩٢] . واذا كان اتساع نطاق التعليم الالزامي يعني تنمية لوجه من وجوه الاصلاح الاجتماعي الهامة ، فان هذا الفارق في التعليم الديني بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من

مشاكل التفريق الديني ، وهو وجه من وجوه التخلف العامة . يتسع التعليم الالزامي فيتسع للتفرقة الدينية . والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة الزامية تنشأ . ويتلازم التقدم والتخلف في النمو والانتشار* .

هذا وسترد الاشارة في فصل لاحق ، الى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقراطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومنها مدرسة المعلمين الأولية ، وانه في وزارة اسماعيل صدقي ومشيخة الظواهري انجذبت تلك المدارس للأزهر على نحو او آخر ، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل أو آخر في نطاق « الدومين » شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الاسلامية . ولعل ذلك كان من اسباب صياغة التعليم الاولى الالزامي بهذه الصياغة الدينية الاسلامية وحدها . وأيا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع ، ان رأى الاقباط التعليم الالزامي يقتصر على الاكثرية دونهم ، ما دام يمنع أبناءهم من تعلم مبادىء دينهم في تلك المرحلة من السنين ، التي يؤدي تعليم الدين فيها أهم آثاره التربوية . وطالبوا بالاخذ بأسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس ، ليتلقى كل تلميذ مبادىء دينه الذي يتعبد به ، وان كونهم اقلية لا يبرر حرمانهم من تعلم دينهم ، ما دامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع ، من حيث الالتزام بالتعليم واداء الضرائب وغير ذلك من الواجبات(٩٣) . وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب ان انصرف كثير من القبط عن ارسال ابنائهم الى المدارس الالزامية ، وبدأوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على انشاء المدارس لتعليم اطفالهم . وقد دعى في اكتوبر ١٩٣٤ الى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الامر ، ولادخال مادتي تاريخ الكنيسة واللغة القبطية في مناهج مدارس الجمعيات مع تعضيد الصحافة القبطية ، ومع المطالبة بادخال مادة الديانة المسيحية في مناهج المدارس الالزامية بالنسبة للتلاميذ المسيحيين(٩٤) . وزاد هذا المطلب ترددا مع انتشار التعليم الالزامي ، فلما بلغت المدارس الالزامية نحو ثلاثة الاف مدرسة في ١٩٣٧ ، أصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية في أواخر هذا العام ، بيانا عن مساهمته في التعليم الالزامي وانشاء مدارس لابناء الاقباط في جميع انحاء البلاد ، وظهرت المطالبة

(*) مثال لبعض الكتابات التي علق بها أقباط على هذا الأمر ، ما كتبه من يسمى اسكندر عبد القدوس في الصحف « نصيحتي هي النهوض والاتفاق مع وزارة المعارف في تعيين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التي بها عدد من أولاد الأقباط ، ولا يخفى على حضراتكم أن المدارس الالزامية الموجودة بالبلاد نزعتها اسلامية ، أعني نصف التعلين اليومي أو كله قرآن وتجويد وصلاة وعبادة اسلامية ، وقليل جدا من الحساب واللغة العربية والخط والرسم . فهل بعد ذلك يضيعون أولادكم ومستقبلهم . اسرعوا وانهضوا لمقاومة هذا المشروع وفكروا في أولادنا . . أيها الشعب الناهض انهض وقم وقد أثار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس والمكاتب الالزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية ، التي حافظنا عليها قرونا وتحملنا المضايقات والاضطهاد ، حتى القتل وسفك الدماء في المحافظة على هذا الايمان القديم . . » (نقلا عن صحيفة الضياء ، ٦ ديسمبر ١٩٣٦) .

بان تستعين وزارة المعارف بخريجي المدرسة الاكليريكية في تدريس الديانة المسيحية في المدارس ، وان تعاون الحكومة الاقباط في سعيهم لانشاء المدارس الخاصة بهم[٩٥] .

ويظهر من ذلك ان آثار قانون التعليم الالزامي لم تقف عند حد استياء الاقباط من حرمان ابنائهم من تعلم دينهم في المدارس الالزامية ، بل تخطت ذلك الى ما ترتب عليه تشجيع انشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الاقباط ، والى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقة في التعليم ، بانعزال جمع من التلاميذ الاقباط عن بقية ابناء الشعب في تلقي مناهج التعليم المدنية نفسها ، وما يرسبه ذلك في تعميق الشعور بالانعزال والغربة وعدم المساواة ، واشاعة الاحساس بقيام رابطة اجتماعية اساسها الدين بين الاقلية ، اي تعميق الشعور الطائفي . ولم تقف الأثار عند هذا الحد ، بل تعدته الى نتيجة واضحة الشرود ، اثارت كثيرا من السخط والحرج ، اذ كان قانون التعليم الالزامي يحتم على الاب ارسال ابنه الى المدرسة الالزامية والا عوقب بعقوبة الغرامة ، فلما نشطت الجمعيات القبطية في انشاء المدارس الاهلية ، وركزت اهتمامها على انشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأرقى من التعليم الالزامي كان قانون الالزام يمتد بعقوبته الى الآباء بسبب تخلف ابنائهم عن هذا التعليم . فظهر على نحو يبدو تلقائيا ، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس أصول دينهم ، ويتلقى التلاميذ فيها نوع ثقافة ذا صلة بالدين الاسلامي حتى في المواد المدنية ، كنصوص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية[٩٦]

بهذا صارالتعليم الحر شبه ضرورة دينية للاقباط . والتعليم الحر هو التعليم في المدارس الاهلية غير الحكومية وغير مدارس مجالس المديريات ، مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة ، والتعليم الحر في جوهره وحسب الغالبية من مدارسه تعليم مدني ، شأنه شأن مدارس الحكومة ، لا يميزه عنها الا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين ، وباستثناء المدارس التي انشأتها البعثات التبشيرية ، كانت المدارس الحرة تنشأ في الاساس بسبب ان المدارس الحكومية اقل من ان تستجيب لطلب الراغبين في التعليم جميعا ، وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف . ونمت تلك المدارس بسبب ان زيادة الاقبال على التعليم فاقت الزيادة في المدارس الحكومية ، ولأن مصروفات ورسوم[٩٧] . وكانت مشكلة هذه المدارس ان بعضا منها نشأ بهدف الربح ، وانها لهذا السبب ، او لضعف امكانياتها المادية والتعليمية كانت اقل مستوى من مدارس الحكومة ، من جهة الظروف المادية كالمباني والفصول ، ومن جهة كفاية مدرسيها ونقص خبرتهم وتأهيلهم . وكانت وزارة المعارف تخصص اعانات تلك المدارس ، نظمت بعدة قرارات وزارية . وكان شرط منح الاعانة المالية ان تخضع المدرسة الحرة لاشراف الوزارة ، تفتيشا على مبانيها ومناهجها ومستوى التعليم بها . وفي عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ في ٢٨ يونيه ١٩٣٤

بالتعليم الحر ، نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها ، وشرط للترخيص بفتح أية مدرسة حرة شروطا ، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والاماكن الضارة بالصحة او الخطرة على الاخلاق ، ويرجع بعضها الى سلامة البناء وصلاحيته الصحية ، وبعضها الى ما يجب ان يتوافر في النظار والمدرسين من مؤهلات ، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة (المواد ٢ و٣ من القانون) ، وشرط لمنح الاعانة المالية خضوع المدرسة لتفتيش الوزارة واشرافها على التعليم . ومن الطبيعي ان تشكل هذه الشروط اعباء على المدارس الحرة ، ومنها ما أنشأته الجمعيات القبطية والمطرانيات ، سيما ان ما نشأ من تلك المدارس في القرى والاقاليم ، تعويضا عن المدارس الالزامية ، انما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفي للحصول على المباني الملائمة ، وقد لا تكون كافية لتوفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوي الخبرة والتأهيل ، وكل ذلك مما لا يتفق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الاعانات . واستشعر القائمون على تلك المدارس بأن القانون يعوق نشاطهم ، فتصدوا له بالهجوم . وليست المشكلة هنا موقف المدارس الحرة من الخضوع لاشراف الحكومة ، ولكن المشكلة هنا في هذا النوع من المدارس الذي نشأ عن رغبة من القبط لتلقين اصول دياناتهم لابنائهم ، بسبب تخلي المدارس الالزامية عن هذه المهمة ، فظهر وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية ، وهو اتصال يبدو انه ما كان يقوم لولا الخطة التي استنها التعليم الالزامي . وقد انتقدت شروط القانون ، واعتبرت قيودا على التعليم الحر ترهق مالية المدارس وقد تؤدي بها الى الافلاس . وفتح اشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ واهمال الرقابة والتعسف في استعمال سلطة تعطيل المدارس(٩٨) . وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوفد ١٩٣٦ ، في تلافي بعض هذه المثالب ، اذ بدأت في احصاء المسيحيين بمدارسها الأولية ، لتعيين من يعلم الدين المسيحي في كل مدرسة يزيد المسيحيون من تلامذتها عن عشرة . ولكن لا يبدو ان هذا الاجراء اذن له بالتمام(٩٩) .

والظاهر ان كان من اسباب عدم تمام هذا الاجراء ، ان الوفد لما تولى الحكم ١٩٣٦ ، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والاقليات الحزبية في الهجوم عليه ، فيما اعتبروه سياسة قبطية له . وذلك على طريقة ستجيء الاشارة اليها في مناسبتها . وقد قيل ان ازماع وزارة الوفد تعليم المسيحية للمسيحيين التعليم الأولى « الذي ظل محافظا على صورته الظاهرة واسلاميته الكاملة » لهو اجازة لتعليم «الكفر» رسميا في هذا الوسط الاسلامي «ثم هو يفترس عقائد الاطفال وميراثهم الديني افتراسا» (٩٩ مكررا) . كما هوجم الوفد فيما اعتبر سياسة قبطية ايضا في توزيع الاعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحاباة المدارس القبطية(١٠٠) . ومن ذلك ما أثير بشأن الاعانة التي منحت لكلية الاقباط بالخرطوم ، رغم ان المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يحيى في ١٩٣٤ ، واستمرت على عهدي توفيق نسيم وعلي ماهر ، ورغم ان هذه الكلية يتعلم فيها القبط والمسلمون جميعا ، وتمنح المجانية للفريقين على السواء كما قيل(١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفدي في سبتمبر ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادية على غرار تدريس الديانة الاسلامية[١٠٢] . ولكن استغل هذا الامر في سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومه وعلى راسهم السراي .

وشارك في هذه الحملة بطبيعة الحال الاخوان المسلمون . ومن الحق القول ان موقف الاخوان من مسألة التعليم الديني لم تكن محض سلاح وجهوه ضد الوفد في عراك الخصومة السياسية الناشئة . انما كان موقفا مبدئيا تقتضيه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الاسلامية ، جنبا الى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الاسلامية ، ومع احلال الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية . وقد كتب الشيخ البنا في صحيفة « الاخوان المسلمون » خمس مقالات نشرت في اعداد متتابعة في يوليو ١٩٣٥ بعنوان «في مناهج التعليم» . انتقد خلو المدارس من التعليم الديني الاسلامي الا كمادة اضافية ، وقلة العناية بالتاريخ الاسلامي وباللغة العربية التي طغت عليها اللغات الاجنبية . وتركز طلب الاخوان في عريضة دعوا اهالي كل مركز وبلدة في مصر الى توجيهها للملك ورجال الدولة ، تطالب بجعل القرآن والديانة الاسلامية مادة اساسية يؤدى عنها الامتحان . واستجاب لهذه الدعوة بعض من أعيان عدد محدود من المراكز والمديريات ، فقابلوا رئيس الديوان الملكي وكبير الأمناء بالسراي والأمير عمر طوسون ورئيس الوزراء توفيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الأزهر ووزير المعارف . وكان الأولية ، نوعا من النشاط التبشيري ينطوي على خطر داهم للاسلام ، « في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية » وأسموه تعليماً للكفر وأن « الخطر هائل ، والأمر جدي ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق »[١٠٦] . وذلك رغم أن تعليم ذي دين أصول ديانته لا يمت الى التبشير بسبب قريب أو بعيد . على ان موقف الجماعة هذا قد وجد صداه في مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعميم تدريس المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محرري العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط في هذه المقاومة[١٠٧] .

واذا كان لا تثريب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه بأوضاع الأقلية الدينية في مصر . فان ما يستوجب النظر هو موقف الاخوان المسلمين الذي بدا معارضا لتدريس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس . اذ اعتبروا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في المدارس الأولية ، نوعا من النشاط التبشيري ينطوي على خطر داهم للاسلام ، « في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية » واسموه تعليماً للكفر وأن « الخطر هائل ، والأمر جدي ، والحقيقة مرة ، والظرف دقيق »[١٠٦] . وذلك رغم أن تعليم ذي دين أصول ديانته لا يمت الى التبشير بسبب قريب أو بعيد . على أن موقف الجماعة هذا قد وجد صداه في مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعميم

تدريس المسيحية للمسيحيين في مدارس الحكومة . ووجد من خطباء المساجد ومن محرري العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط في هذه المقاومة(١٠٧) .

واثيرت نقطة تبدو ثانوية ، ولكنها شغلت من الاهمية موضعا دفع البطريرك نفسه الى توجيه خطاب الى وزير المعارف يستوضح فيه الامر . كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات في المدارس الثانوية ، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم . اذ قيل بصدور منشور من الوزارة يوجب أداء امتحان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم وأرسل المنشور الى كلية البنات القبطية بالعباسية ، وابدى البطريرك نوع اعتراض على عدم استثناء الاقباط في هذه المسألة ، وهم لا يتعلمون القرآن بما يتعذر معه امتحانهم فيما لم يدرسوه . واستغل الغلاة من الجانبين هذه المسألة كموضوع للاثارة والتهيج(١٠٨) . ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة ، بان تكون النصوص الدينية الاسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها ، وكتب فخري اسعد في صحيفة مصر الفتاة «الضياء» ، «نحن اقلية في بلد اسلامية . . . ليس هناك من شك في اننا يجب ان نحتفظ بتقاليدنا الدينية (القبطية) . ولكن يجب مع ذلك ان تكون في حيز المعقول . هل بانقسامنا مع اخواننا المسلمين نجني فائدة . . . » ثم طالب بالاتحاد والتآخي لصالح الجانبين(١٠٩)

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم للمسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية ، اسوة بتعليم المسلمين إسلامهم ، بقيت فائقة . وقد وجد لها صدى واضح في انتخابات المجلس الملي لسنة ١٩٣٩ ، فكان من بين بنود البرامج التي تقدم بها المرشحون للانتخابات ، السعي لتعليم الدين المسيحي بالمدارس الحكومية والأهلية .بالمدارس الالزامية ، مع تعيين وعاظ مسيحيين للقيام بارشاد المرضى والمسجونين المسيحيين ، اسوة بزملائهم من المسلمين .

أحداث متفرقة :

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية ، وهي فيما يبدو لا تشكل قضايا أو مشاكل أساسية . وانما تتعلق بأحداث تظهر وتختفي . وصلتها بموضوع الفصل ، انها تتعلق بنشاط الادارة الحكومية . وكان من الصعوبة حصر هذه الأحداث على مدى سنين طويلة ، انما التقطت نماذجها فيما أمكن تتبعه تفصيلا من فترات هذا التاريخ . والملاحظ انه كانت تظهر على عهد دستور صدقي ، اشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب في احد مراكز الصعيد « كانت كلها منصبة على فريق معلوم فيها دون ان يجد أصحاب الدم والمال أية عناية في ضبط المعتدين » . . ويظهر من سياق الرواية ان ليست التفرقة الدينية هي مصدر الاعتداءات ، وان ذلك مما يجري كثيرا في الصعيد ، ولكن أمر التفرقة الذي أثير يتعلق بتقاعس رجال البوليس والادارة في تحقيق التهم وكشف المجرمين ، وأشير الى اعتداء « رجال البوليس على المصلين في كنيستهم وهم يصلون وجروا بعضهم جرا الى النقطة على مسيرة أميال . . »(١١٠) . وانتقدت

أجهزة الادارة في مركز الأقصر عن تقصيرها وتعمدها « التفريق بين أبناء الأمة وبذر بذور الشقاق بينهم . . »، وان الفريقين (المسلمين والأقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والازدراء ولمسوا ما فيها من خطر على الأمن « لا يتفق مع وظيفة الادارة وواجبات افرادها . . »(١١١) . وفي ١٩٣٦ أشير الى اضطراب الأمن وانتشار « روح الرجعية » في بعض مراكز الأقاليم ، وأن مسلك بعض الموظفين يتنافى مع روح الانسانية التي لا تعرف دينا ولا مذهبا ، وقيل ذلك بمناسبة منع بوليس جرجا عرض فيلم عن حياة المسيح ، رغم انه عرض كثيرا في غالب مدن مصر ، وقيل ان مركز جرجا يسير على خطة دينية لا يعرف بها وطنيا الا اذا كان مسلما ، وأوصى بوجوب التدقيق في اختيار رجال البوليس والادارة(١١٢) . كما أشير الى اختلال الأمن في مركز الأقصر وانتشار ـ الاعتداءات في الطرق العامة ، حتى بلغ الأمر ضرب أحد رجال النيابة العامة (وكان من المسلمين) ، واهمال رجال البوليس في تنفيذ التعليمات وحراسة الآداب العامة اذ اعتدى احد المستأجرين على مؤجره القبطي بالضرب ، وحكيت قصة اعتداء بعض « الرعاع » في فرشوط على قبطي وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الأقباط الأرثوذكس في البلدة على ذلك . ولم يشر في تلك الأحداث الى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقبط(١١٣) .

وفي ١٣ مارس ١٩٣٦ كتبت « المنارة المصرية » التي يصدرها القمص سرجيوس ، عما أسمته حادث أخميم ، اذ كانت الحكومة في ١٨٩٨ منحت أقباط أخميم والطوائف الأخرى المسيحية قطعة أرض لتكون جبانة ، ثم منحتهم في ١٩٠٠ قطعة أخرى ، وأقيم سياج عليها تهدم في ١٩٢٢ ، فلما شرع في اعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدعوى تبعية جزء من الأرض لأحد أوقاف المسلمين ، واستمر النزاع في هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهاتر الخصومات(١١٤) . وفي فبراير ١٩٣٨ أثير ان جمعا من أسرة عمدة « جهينة غرب » مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الأقباط الأرثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها ، مما يملكه جماعة من الأقباط ونهبوا أمتعة الكنيسة وأوانيها . وبعد يومين صححت صحيفة مصر هذا الخبر نقلا عن أسقف أبو تيج ، اذ ظهر أصل الموضوع ان ناحية جهينة بها عدة كنائس منها كنيستان للأقباط وواحدة للكاثوليك وأخرى للانجيليين . . الخ ، وبها عدد من الكهنة منهم القس يس جبرائيل الذي لم يقبله باقي الكهنة شريكا لهم في أي من الكنيستين ، فاتخذ من منزله كنيسة ، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين ، فتقدمت شكاوى عن الشروع في بناء كنيسة بغير ترخيص ، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقف البناء ، فقدم القس جبرائيل شكوى يتهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الحائط ، أظهر تحقيق البوليس ان أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا القس وبين القمص أقلاديوس وغيره(١١٥) . وأثير على نطاق ضيق ـ فيما أمكن تتبعه من شواهد ـ ما يتعلق باشهار شاب قبطي لاسلامه ، والمطالبة بمراعاة الدقة في عملية الاحصاء العام للسكان حتى « لا تحدث

اخطاء تقلل من تعداد ابنائه وما يملكون » ، والمطالبة بأن يكون للأقباط نصيب في برامج الاذاعة اللاسلكية ، باذاعة الألحان القبطية والصلوات وخاصة صلاة العيد(١١٦) .

وفي ١٩٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتابا بعنوان « فرق تسد . . الوحدة الوطنية والأخلاق القومية » ، جمع فيه حوادث ونصوص مقالات عن كل ما رأى انه يصدر عن التفرقة بين المسلمين والأقباط . وصدر الكتاب بمقدمة لسلامة موسى ، أوصى فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيانه ، وأوصى المسلمين بقراءته وحفظه في الذاكرة ، وذكر أن الاحتلال الانجليزي هو من أيد قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط ، كوظائف المديرين والمأمورين ونظار المدارس ومعلمي اللغة العربية ، حتى تقوم الحزازات بين عنصري الأمة ، وان الحكومات « الديكتاتورية » هي من استبقى هذه التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، لأن لولا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستوري ازالة هذه الفوارق ، وأشار الى انه في فترات التسلط الديكتاتوري صدرت قوانين تعمل على التفرقة ، مثل قانون التعليم الالزامي ، وحرمان القبط من وظائف المعلمين بهذه المدارس ، وهي ٣٥ ألف وظيفة ، ومثل مدرسة الصيارف ، ووظائف تدريس اللغة العربية التي صارت وقفا على المسلمين رغم انه لا ارتباط بين الدين واللغة .

أما الكتاب ذاته فقد أرجع وجود التفرقة بعد ثورة ١٩١٩ ، الى تقصير الوزارات الوفدية في دعم الوحدة الوطنية بالأعمال الايجابية ، والى وجود الحكومات غير الوفدية في أغلب الأحيان ، وهي حكومات غير دستورية عملت على أرضاء الأكثرية باثارة النزاع الديني لتحويل الأنظار عن أعمالها السياسية ، والى تفشي الأغراض الشخصية والمحسوبية بحيث لم يجد بعض الرؤساء الا العاطفة الدينية يستغلونها لاشباع أغراضهم الشخصية ، والى قيام جماعة الأخوان المسلمين وما تتخذه دستورا لها من سياسة عدائية سافرة للأديان الأخرى . ثم عرج الكتاب الى ما يراه من مظاهر التفرقة في كل وزارة ، منها في وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظار ، وتطبيق قانون التعليم الحر مما أدى الى غلق بعض المدارس أو حرمانها من الاعانات ، كالمدرسة الانجيلية ببور سعيد ومدرسة التوفيق بالزقازيق والفرنسيسكان بأسيوط ، والتقصير في تعليم الديانة للتلاميذ المسيحيين ، وتعليم الدين الاسلامي لهم من خلال مادتي اللغة العربية والتاريخ، ومنها انه لم يتول قبطي في الجامعة منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة ، وتفشي المحسوبية في كلية الطب تعيينا للأقارب من خلال اثارة النعرة الدينية، والتضييق على القبط في البعثات التعليمية للخارج . وفي وزارة العدل حيث يشكل الأقباط الغالبية بين موظفيها . وفي وزارة الصحة والأشغال والتموين حيث ذكر المؤلف حوادث وحالات فردية ، استدل منها على وجود التفرقة . ثم تكلم عن تحريم عرض الأفلام الدينية وعدم اذاعة الصلوات المسيحية . ثم تكلم عن بناء الكنائس .

والحاصل بالنسبة لبناء الكنائس ، أنه أيام تبعية مصر للدولة العثمانية صدر خط همايوني

في فبراير ١٩٥٦ ، يوجب ان يكون انشاء الكنائس بموجب ترخيص يصدر من الدولة . وبقي الخط الهمايوني نافذا بعد العمل بدستور ١٩٢٣ طبقا للنص الذي أدخله الملك فيه والذي يوجب بقاء العمل بالعادات والنظم المرعية في الشؤون الدينية حتى يصدر قانون بتنظيمها (المادة ١٦٧) . وفي عهد العمل بدستور صدقي أصدرت وزارة الداخلية قرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص بناء الكنائس وصدور هذه التراخيص ، ووضع شروطا عشرة لذلك منها ما يتعلق بملكية الأرض التي تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء في بيئة ملائمة ، والا يكون موقعه سببا للاحتكاك بين الطوائف(١١٧) . وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات البوليس والادارة سلطة هامة في تقرير بناء دور العبادة والإشراف على تنفيذ هذه الشروط ، من حيث منع اقامة الشعائر الدينية بقوة البوليس اذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بانشاء الكنيسة ، ومضى الأمر على هذه الوتيرة ، فلا يجوز بناء كنيسة الا بترخيص تصدره وزارة الداخلية ، ولا يجوز اقامة الشعائر الدينية في مكان غير الكنيسة المرخص بها(١١٨) . مما أثار السخط في هذه الشأن . وفي ١٩٥٢ أصدر الدكتور عبد الرزاق السنهوري رئيس مجلس الدولة حكما هاما كان من شأنه أن يخفف كثيرا من هذا القيد ، أصدره معتمدا على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية في اقامة الشعائر الدينية ، اذ فرق بين الاجتماع في مكان ما للصلاة ، وهو اجتماع ديني محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد ، ما دام ليس ثمة ما يخل بالنظام العام والآداب ، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص الى ملك عام مخصص للعبادة ، اذ يتعين لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط الهمايوني ، وعلى وفق تلك التفرقة قضى بالغاء قرار كانت أصدرته وزارة الداخلية بوقف اقامة الشعائر الدينية والاجتماعات الدينية في مكان خصصه مالكه لذلك(١١٩) . على ان هذا القيد استمر من أسباب اثارة السخط بين جماهير من القبط .

من عوامل التفرقة :

لما أثير الحديث عن اضطهاد الموظفين الأقباط في ١٩٢٨ ، كتب محام من بني سويف . « ٣٠٠٠ ـ هل علم صاحب جريدة مصر من أصحاب المهن الكبرى والصغرى الحرة من الأقباط ، ان الشعب يميز بين مسلم وقبطي ، وهل حدثه طبيب أو محام . . بأن المسلمين قاطعوا الأقباط ـ لا سمح الله ـ أو فضلوا عليهم زملاءهم المسلمين ٤٠ ـ ما الذي يعلمه حضرته من عامة الشعب في علاقاتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين أخوانهم المسلمين ، وهل أشتم من أحد وجود أثر ولو ضئيل للنعرة الدينية . الا أن شيئا مما أسائل عنه لم يقع مطلقا ولا زال الشعب المصري كتلة واحدة . . »(١٢٠) . ولا يعلم ان كاتبا آخر عرج الى هذه النواحي من النشاط الاجتماعي العام ، ولعل السبب انها لم تكن محلا

لانكار ، ومن ثم لم تصر محلا لاثبات . والحاصل انه لا تلاحظ تفرقة دينية في أمر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية بين الأهالي . ولم يمكن التقاط مشكلة أثيرت أو حادث ورد ، في هذا الجانب من « العلاقات الأهلية » أي العلاقات الفردية والجماعية في غير المجال الوظيفي والحكومي . وقد ظهر من قبل أن ما ذكرته « صحيفة مصر » عن حوادث الاعتداءات في واحد أو أكثر من مراكز الصعيد ، انما ذكرته لا من حيث كونه يحمل معنى الكراهية أو الخصومة الطائفية ، ولكن من جهة نشاط أجهزة الادارة واهمالها تحقيق الحداث . ولا يعرف تقاطع مصدره الدين الا في العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحريم في الديانتين . ولا يكاد يعرف في مجال انشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين ، الا بالنسبة للجمعيات الدينية . وفي المدارس التي أنشأتها الجمعيات القبطية لم يكن في الغالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها ، وذلك باستثناء الحظر المتبادل في المعاهد الدينية للجانبين . وفي المجال الاقتصادي لا يعرف ان أرباب عمل رفضوا استصناع عمال لاختلافهم معهم في الدين ، ولا ان تجارا ومنتجين أو مستهلكين تقاطعوا في التعامل لهذا السبب ، ولا ان حرفيين أو مهنيين انحصر تعاملهم مع عملاء من دينهم ، ولا أن أمرا من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين الفلاحين ملاكا ومستأجرين وعمالا زراعيين . كما لا يعرف ان تمييزا اقتصاديا سببه الدين ظهر في التعامل ، ولا ان تفرقة في الأجور تمت أساسها الدين . ولا ان تشكيلا نقابيا أو مهنيا أو حرفيا أو اتحادا لتجار أو صناع ميز بين اعضائه أو جمهوره على أساس من الدين وتلاحظه أهمية هذا الوضع عند مقارنته بالمشاكل الطائفية ومشاكل الأقليات في مجتمعات عديدة، مما يولد مشاعر جماهيرية من الازدراء أو الكراهية المتبادلة ، ومما يتخذ شكل المقاطعة في التعامل تصل حتى الى الفنادق والمطاعم وعربات النقل وأحياء السكنى ، أو يولد تمييزا اقتصاديا في الأجور والخدمات وغيرها .

وينبغي التنبيه الى ان ثمة احتمالا غير مستبعد ، بأن تكون حالة من حالات التمييز وجدت أو تشابك وجودها مع الأوضاع الاجتماعية الأسرية ، سيما في بعض نواحي الصعيد. ولكن ما يراد قوله هنا ، انه لم يمكن التقاط أمر كهذا من الشواهد المتاحة ، وانه ان وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمرا شغل رأيا عاما أو جماعة . لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة في الأساس على الادارة الحكومية ، من حيث التمييز في بعض الوظائف ، ومن حيث النشاط الحكومي في بعض المجالات المحددة كتعليم الديانة وتراخيص الكنائس . وهذا المجال هو ما ثارت بشأنه كل المشكلة . ومن المفهوم ان للادارة الحكومية أهميتها البالغة ، تكوينا ونشاطا ، وان هذه الأهمية تزداد وضوحا وأثرا في مصر ، والتوظف في مصر هو المجال الرئيسي لعماله المتعلمين المهنيين ، والادارة الحكومية في مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة ، ولها أثرها الكبير في مجالي الحياة العامة والخاصة . وهذا مما يبرر الاهتمام المركز بمسألة التوظف . والمقصود فقط هو تحديد وايضاح النطاق الفعلي لما يثور بشأنه أمر التفرقة ، من غير ان يتداخل

أو يطغى على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعي المتعددة . والمقصود أيضا استخلاص النتيجة التي يكشف عنها هذا التحديد ، فحيث تتعامل الجماهير افرادا وجماعات مع بعضهم البعض في مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي لا تكاد تثور مشكلة . وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية ، سيما خلال ثورة ١٩١٩ . والظاهر ان هذه الثورة لم تنشىء الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفتها اكتشافا وخلصتها من الشوائب . وهذا أيضا مما ساعد الوفد بنشاطه السياسي الواعي في أن يخلص معاركه الانتخابية وهيئاته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية ، وقبل ذلك ان يخلص نفسه كمؤسسة سياسية من هذه الشوائب . وكان نجاحه في هذا النشاط أكثر حسما مما نجح فيه في تخليص الادارة الحكومية من شوائبها ، لأنه كان يعمل هنا في مجال شعبي خالص . ويمكن القول عن نظمنا السياسية ومؤسساتها عبر التاريخ الحديث ، انه حيث كان للمبادرة الشعبية أثرها الفعال في نشاط الدولة أو النشاط الاجتماعي العام ، انتفى التفريق أو كاد ، ولو استدعى جهدا لكان جهدا قليلا مؤثرا . وحيث كان لمبادرات الادارة ـ الحكومية أثرها الحاسم أو هيمنتها الواسعة ، التوى بالسالكين السبيل .

ومن أهم مصادر التفرقة في الادارة الحكومية ، سلطة السراي وخاصة على الجيش والبوليس ، وأثرها البعيد في وظائف الادارة العليا . وهي سلطة تفسر وجود التفرقة في هذه المجالات . أما سبب انتهاج السراي هذه السياسة ، فمنه ان الأسرة المالكة المصرية ذات أصول تركية ، وهي تنتمي اجتماعيا في مصر الى فئة ارستقراطية من الوافدين المتمصرين ، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الديني الاسلامي باعتباره الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم . وقد تولت الحكم ومارسته قرنا من الزمان في النطاق الشرعي للدولة العثمانية ، التي قامت شرعيتها السياسية على أساس فكرة الخلافة الاسلامية كجامعة سياسية للشعوب المحكومة ، فاستقر للأسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد الى هذا المفهوم . هذا فضلا عما سبقت الاشارة اليه من أن السراي لا تجد سندا شرعيا للحكم الفردي المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسبت في القرون الوسطى ، والدين ليس دينا عاما مجردا ، وهي لا تستخدم دعما لسلطاتها فكرة عامة من ديانة جامعة ، انما ترتكز على دين الأكثرية ودينها ، وبغير ما ترى السراي أنه رباط ديني ، تفقد أيا من أسباب الوصل بينها وبين المحكومين ، ما دامت عقائد الجماهير السياسية صارت الى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تنكر بها سلطة السراي وتجحدها . واذ نشأ الوفد يناوىء سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة الوطنية ، فقد صار من الطبيعي أن يحاول الملك هدم هذه الجامعة التي اجتمعت عليه وعلى الاحتلال . وبقدر ما كان للملك من سلطان على اداة الحكم ، بقدر ما وحدت التفرقة الدينية لدعم نفوذه وضرب الوفد . وكان مسلك السراي في التمييز ضد القبط ، سلاحا سياسيا ضرفا ، لم يصدر عن وازع الدين ذاته أو ورع في مؤازرة الأخوة الاسلامية ، فقد عرفت السراي

قدرا غير قليل من الموظفين الأجانب وهم مسيحيون وكانوا من صفوة خلصاء الملك في غير الديوان الملكي .

ومن مصادر التفرقة فيما قامت فيه ، ما أسفرت عنه عملية من التطور التاريخية لم تكتمل . في مؤسسات الدولة . فلم تكن المؤسسات القديمة باقية كلها ولا كانت قد فنيت وحل الجديد محلها كلها . والمشكلة ان التطور في مصر في بعض المجالات أسفر عن ازدواج في المؤسسات فلم تطور المؤسسات التقليدية لتصير جديدة ولا استبدل بها الجديد ، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديمة وترك للزمن وللتدرج ان يغذي الجديد النامي وأن يضمحل معه القديم ، فظل المجتمع يفرز القديم والجديد جنبا الى جنب يتصارعان ويتشابكان، وتمثل ذلك أكثر ما تمثل في القضاء والتعليم، واليه أساسا ترتد أسباب التفرقة في هذين المجالين من حيث التعليم وامكانيات التوظف ومجالاته . وقد عجب سلامة موسى مثلا من اقتصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين ، ورأى في ذلك خلطا بين الدين واللغة ، ورأى في هذا الخلط خطرا على المفهوم القومي . ولكن يظهر ان المسألة لم تكن ناشئة عن جوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية ، انما نشأت في الأساس عن الصراع حول مجالات التوظف بالنسبة لخريجي المعاهد الدينية على ما سترد الاشارة في فصل لاحق .

ومن مصادر التفرقة أيضا فيما قامت فيه ، قيام المنافسة على الوظائف ، في ظروف يحمل فيها المجتمع ، وتحمل الادارة الحكومية عنه ، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية ، على ما سلفت الاشارة في بدايات هذه الفصل . واذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كتدريس اللغة العربية ـ فقد كان هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الأقباط كالصيارف ، وأخرى كان للأقباط فيها الغلبة كمصلحتي البريد والسكة الحديد . وكان جهد بناة الديمقراطية وبناة الادارة الحكومية الحديثة ، ألا يؤثر الدين في شروط الاختيار في كل مجال ، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية أو المهنية . وقد ترد الاشارة الى التنافس والتباغض الذي شب بين دار العلوم وكلية اللغة العربية بالأزهر ، وكلهم مسلمون . ولكن المنافسة بلغت بينهم مبلغ التظاهر والاضراب ، فلم يكن الدين ولا التمييز الديني هو الأساس ، وبالمثل تلحظ المقاومة في مجال الصيرفة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيفة مصر . كل ذلك نشأ لأسباب تاريخية ، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره . وكان له ما يتصور أن يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل . واذا كان عرف تمييز جد محدود ضد القبط في بعض المجالات الوظيفية ، فقد صاحب رد الفعل لهذا الأمر ، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن مصالح القبط ومطالبهم . وهي حساسية بلغت أحيانا حد الافراط في تأويل الأحداث تأويلا طائفيا بغير مستند ظاهر من منطق أو واقع ، وذلك على ما يلحظ في بعض ما كانت تنشره « صحيفة مصر » وما ركزه كتاب « فرق تسد » .

المراجع

(١) — Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, P. 333- 336, 342- 345.
(٢) — From Max Weber, Essays in Sociology edited by H. H. Gerth, C. Wright Mills. P. 196- 339.
(٣) — W. Hardy Wickwar, Modernization of Administration in the Near East, P. 138- 139.
(٤) — Morroe Berger, Bureaucracy and Society in Modern Egypt, P. 126... etc.
(٥) نقلا عن M. Berger المرجع السابق P. 9.
(٦) M. Berger, Op. cit., P. 16- 18.
(٧) M. Berger, Op. cit., P. 16- 18. 114- 118.
(٨) M. Berger, Op. Cit., P 37 — 47
(٩) M. Berger, Op. cit., P. 58- 59.
(١٠) M. Berger, Op. cit., P. 147- 148.
(١١) M. Berger. Op. cit., p. 124- 128.
(٢١) M. Berger, Op. Cit., P. 85.
(١٣) M. Berger, Op. cit., P. 59, 114- 115- 124.
(١٤) على هامش السياسة . الدكتور حافظ عفيفي ص ١٣٤، ١٣٧ .
(١٥) مبادىء في السياسة المصرية . محمد علي علوبة ص ١٣٤ ـ ١٤١، ١٤٣-١٤٤ .
(١٦) عيوب الحكم في مصر . حسن الجداوي ص ٩٧ . . الخ .
(١٧) الأداة الحكومية . ابراهيم مدكور ومريت غالي ص ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٨ .
(١٨) M. Berger, Op. cit., P. 30.
(١٩) دستور ١٢٩٣ ، صراع حول السلطة . طارق البشري . مجلة الطليعة أغسطس ١٩٧٢ .
(٢٠) M. Berger, Op. cit., P. 13- 33.
(٢١) Harold Lasky, A Grammar of Politics, P. 397- 398.
(٢٢) محمد علي علوبة . المرجع السابق ص ١٣٤- ١٣٥، ١٤٠ .
(٢٣) M. Berger, Op. cit., P. 33.
(٢٤) محمد علي علوبة . المرجع السابق ص ١٣٤ ـ ١٣٥، ١٤٠ .
(٢٣) M. Berger Op. Cit., P. 33.
(٢٤) يهود البلاد العربية . دراسات فلسطينية (٨٢) . ذكتور علي ابراهيم عبدة وخيرية قاسمية . ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .
(٢٥) صحيفة المنارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٢٦ .

(٢٦) صحيفة المنارة المصرية ١٤ فبراير ١٩٣٦ .

(٢٧) فرق . . تسد ، الوحدة الوطنية . . والأخلاق القومية . . الدكتور رغيب ميخائيل ص ١٣ ، اذ ذكر المؤلف أن سعد زغلول هو أول وزير للمعارف أقدم على تعيين نظار من الأقباط للمدارس الأميرية .

(٢٨) صحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٣٨ .

(٢٩) حوليات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٥١٣ ـ ٥١٤ ، ٥٩٣ ـ الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٨ .

(٣٠) الادارة العامة وتنظيمها . الدكتور عثمان خليل عثمان . الطبعة الثانية . ١٩٤٧ ، ص ٣٣٣ـ ٣٣٤ .

(٣١) صحيفة مصر ١٢، ١٣ ديسمبر ١٩٣٤ .

(٣٢) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٣٧ ، صحيفة المنارة المصرية ٢١ فبراير ١٩٣٦ .

(٣٣) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٣٧ .

(٣٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

(٣٥) M. Berger, Op. cit., P. 63- 66.

(٣٦) Lord Lloyd, Egypt since Cromer, P. 77, 105.

(٣٧) Lord Lloyd, Op. cī., P. 105

(٣٨) حوليات مصر السياسية أحمد شفيق . الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩ .

(٣٩) صحيفة مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٠) حوليات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٢٧ ـ ٢٨ ، ٨٥ـ ٨٦ .

(٤١) حوليات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الرابعة ١٩٢٧ . ص ٨٦ .

(٤٢) الصحف اليومية ١٠ـ ١٣ نوفمبر ١٩٢٣ وخاصة صحيفة مصر .

(٤٣) صحيفة مصر ١٥ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٣ .

(٤٥) صحيفة مصر ١٩، ٢٧، ٣٠ نوفمبر ، ٦ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٦) صحيفة مصر ٢٢ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤٧) صحيفة الأهرام ٢٥ يناير ١٩٢٨ ، صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير ١٩٢٨ ، وقد أكد هذه الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان القاه بمجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٨ ونشر بالأهرام في اليوم التالي .

(٤٨) صحيفة البلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ .

(٤٩) يلاحظ ان مجلد صحيفة مصر بدار الكتب ، الخاص بالفترة من يناير الى مارس ١٩٢٨ ، سقطت منه أعداد يناير كلها ، رغم أن الصحيفة كانت تصدر حسبما يظهر من اشارات الصحف الأخرى. والأعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ فبراير ، ثم سقط من المجلد أيضا الأعداد من ٨ـ ١٣ فبراير . وقد أمكن رصد كثير مما أثارته الصحيفة في الأعداد غير الموجودة من تعليقات الصحف الأخرى .

(٥٠) صحيفة مصر ١٣، ١٤ فبراير ١٩٢٨ .

(٥١) صحيفة مصر ٢ـ ٤ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٢) صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٣) صحيفة مصر ٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٤) صحيفة مصر ٧ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٥) صحيفة مصر ٢، ٨ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٦) صحيفتي مصر ، كوكب الشرق ١٩، ٢٠ فبراير ١٩٢٨ .

(٥٧) حوليات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٨٦ .

(٥٨) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ يناير ١٩٢٨ .

(٥٩) نقلا عن صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ ، من مقال لعباس محمود العقاد .
(٦٠) صحيفة كوكب الشرق ١٩ يناير ١٩٢٨ .
(٦١) صحيفة كوكب الشرق ١ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ فبراير ١٩٢٨ .
(٦٢) صحيفة البلاغ ٢٦ ، ٢٩ يناير ١٩٢٨ .
(٦٣) صحيفة البلاغ ٣١ يناير ، ٢ فبراير ١٩٢٨ ، مقال لزكي عبد السيد بعدد الصحيفة نفسها ٧ فبراير ١٩٢٨ .
(٦٤) صحيفة البلاغ ١٠ فبراير ١٩٢٨ .
(٦٥) صحيفة كوكب الشرق ٣١ يناير ١٩٢٨ ، صحيفتي الأهرام ٦ فبراير والبلاغ ٧ فبراير ١٩٢٨ وفيها نص حديث مكرم عبيد وقد هاجمت صحيفة مصر مكرم عبيد بالعدد ٧ فبراير ، وأوردت مقال سنيوت حنا بصحيفة البلاغ ١٢ فبراير ١٩٢٨ ، ويلاحظ ان سينوت أعطى لمقاله رقم (٣٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » منذ ثورة ١٩١٩ . يرجع أيضا إلى صحيفة البلاغ ٣٠ يناير ١٩٢٨ .
(٦٦) صحيفة روز اليوسف نقلا عن صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٢٨ .
(٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ فبراير ١٩٢٨ صحيفه كوكب الشرق ٢٢ فبراير ١٩٢٨ .
(٦٨) صحيفة مصر ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ فبراير ١٩٢٨ . وذكرت كوكب الشرق في ١٨ فبراير ١٩٢٨ تعليقا على الكلمات التي ألقاها موظفون أقباط في حفل تكريم محمود الفلكي أنهم ينكرون دعوى الظلم أو الاضطهاد .
(٦٩) صحيفة مصر أول مارس ١٩٢٨ .
(٧٠) صحيفة مصر ٢٩ فبراير ، ٢ ، ٥ ، ١٤ مارس ١٩٢٨ .
(٧١) صحيفة مصر ٢٨ فبراير ١٩٢٨ .
(٧٢) صحيفة مصر ٦ يناير ١٩٣٠ .
(٧٣) صحيفة مصر ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ يناير، ٦ فبراير ١٩٣٠ .
(٧٤) صحيفة مصر ١٤ يناير ١٩٣٠ .
(٧٥) صحيفة مصر ١٨ يناير ١٩٣٠ .
(٧٦) صحيفة مصر ١٦ نوفمبر ١٩٢٣ ، ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
(٧٧) كتاب التعليمات لمصلحة الأموال المقررة ١٩٣٠ (طبع ١٩٢٩) مادة ٢٨٦ ، صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
(٧٨) صحيفة مصر ٧ مارس ١٩٣٠ .
(٧٩) كتاب التعليمات . المرجع السابق مادة ٣١٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ، ١٢ مارس ١٩٣٠ .
(٨٠) صحيفة مصر ٢٥ يناير ٢١ مارس ١٩٣٠ .
(٨١) صحيفة مصر ١٠ يناير ١٩٣٠ مقال بتوقيع قانوني وفدي . صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٣٠ .
(٨٢) صحيفة مصر ١٩ ، ٢١ مارس ١٩٣٠ .
(٨٣) صحيفة مصر ٦,٧ مارس ٩٣٠ وغيرها من الأعداد اللاحقة .
(٨٣ مكرر) صحيفة الضياء ٣ يناير ١٩٣٧ . صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٣٨ . صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٣٧ .
(٨٤) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ ، ١٦ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٨٥) صحيفة مصر ١٦ ديسمبر ١٩٢٩ .
(٨٦) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٨ المواد ٩ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٦ ، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٢٨ المواد ١١ ، ٢١ ، ٢٨ .
(٨٧) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ،القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ .
(٨٨) على هامش السياسة ، حافظ عفيفي ص ٦٠ ، ٩٣ ، ٩٤ .
(٨٩) صحيفة مصر ٢٧ فبراير ١٩٢٨ .
(٩٠) صحيفة مصر ٢٣ فبراير ، ٨ مارس ١٩٢٨ .
(٩١) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ .

(٩٢) مبادىء في السياسة المصرية ، محمد علي علوية ص ١٧٨ .
(٩٣) صحيفة مصر ٥، ٨، ٨٦، ٢٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
(٩٤) صحيفة مصر ١٦ أكتوبر ١٩٣٤ .
(٩٥) صحيفة مصر ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ .
(٩٦) صحيفة مصر ٢١ أكتوبر ١٩٣٧ مقال لسلامة موسى .
(٩٧) حافظ عفيفي ، المرجع السابق ص ٩٠ .
(٩٨) صحيفة مصر أو، ٢١، ٢٢ ديسمبر ١٩٣٤، ١٤ يولية ، أو سبتمبر ١٩٣٦ .
(٩٩، ٩٩ مكرر) صحيفة « الأخوان المسلمون » ١٢ ربيع أول سنة ١٣٥٥ (٢ يونية ١٩٣٦ .
(١٠٠) صحيفة مصر ١٢ أكتوبر ١٩٣٧ .
(١٠١) صحيفة مصر ١١ يولية ١٩٣٦، ٣ نوفمبر ١٩٣٧ .
(١٠٢) صحيفة البلاغ ٢١، ٢٥ سبتمبر ١٩٣٧ .
(١٠٣) صحيفة الأخوان المسلمون ، ١٠ سبتمبر ١٩٣٥ .
(١٠٤) صحيفة النذير ، ١٤، ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
(١٠٥) صحيفة النذير ، ٨ جمادي الأولى ١٣٥٨ .
(١٠٦) صحيفة « الأخوان المسلمون » ١٢ ربيع أول ١٣٥٥، (٢ يونية ١٩٣٦) .
(١٠٧) صحيفة مصر ٣٠ أكتوبر ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال بامضاء ابراهيم محمد بيازيد .
(١٠٨، ١٠٩) صحيفة الضياء ٣، ١٠، ١٤ فبراير ١٩٣٧ ، مقال لسلامة موسى ، ٤ نوفمبر ١٩٣٧ مقال بامضاء ابراهيم محمد بيازيد .
(١٠٨، ١٠٩) صحيفة الضياء ٣، ١٠، ١٤ فبراير ١٩٣٧ . خاصة مقالات عبد الحميد حمدي . صحيفة مصر ٦ فبراير ١٩٣٧ .
(١١٠) صحيفة مصر ١٥ ديسمبر ١٩٣٤ .
(١١١) صحيفة مصر ٢ أكتوبر ١٩٣٤ .
(١١٢) صحيفة مصر ٤ يولية ، ١٠ أغسطس ١٩٣٦ .
(١١٣) صحيفة مصر ٢٣، ٢٧ يولية ، ١٤، ١٥، ٢٠ أغسطس، ٢، ٧ سبتمبر ١٩٣٦ ، ٦، ١٤ أكتوبر ١٩٣٧ . وبالنسبة لموضوع فرشوط فهو ان مستأجرا قطعة أرض من المالك الخواجة عبد الملاك وانه اعتدى بالضرب على هذا المالك ، صحيفة مصر ١٣ أغسطس ١٩٣٦ .
(١١٤) تراجع أيضا صحيفة مصر ١٦ يولية ١٩٣٦ .
(١١٥) صحيفة مصر ١٩، ٢١ فبراير ١٩٣٨ .
(١١٦) صحيفة مصر ٢ نوفمبر ١٩٣٤ ، ٢١ يولية ١٩٣٦ ، ١٧ مارس .
(١١٧) مجموعة أحكام محكمة القضاء الاداري ، السنة السابعة ص ١٥٨٤ ، حيثيات الحكم في القضية رقم ٢٥١ المحكوم فيها بجلسة ١٦ يونية سنة ١٩٥٣ .
(١١٨) مجموعة فتاوى قسم الرأي بمجلس الدولة ، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ - ١٩٤٩ ، ص ٩٢، ١٨٥، ١٨٦ .
(١١٩) مجموعة أحكام محكمة القضاء الاداري ، السنة السابعة ص ١٤٧ ، حيثيات الحكم في القضية رقم ٦١٥ المحكوم فيها بجلسة ١٦ ديسمبر ١٩٥٢ .
(١٢٠) مقال ليواقيم غربال ، صحيفة البلاغ ٢٩ يناير ١٩٢٨ .

الملك والخلافة الإسلامية

الملك والخلافة الاسلامية

أقبل عام ١٩٢٤ على مصر بدستور جديد يحد من سلطات الملك واستبداده ، وبانتخابات جديدة انتصر فيها الوفد حزب الحركة الديمقراطية الوطنية وحزب ثورة ١٩١٩ ، وبمجلس نواب ديمقراطي يشارك في السلطة ، وبوزارة جديدة كونها وفقا لدستور حزب الثورة . وبدا في الأفق أن القبضة الاستبدادية للحكم الفردي آذنة بالارتخاء ، وان الحكم المطلق الذي يستمد أصوله من العصور الوسطى آذن بالانحسار لصالح المؤسسات الديمقراطية المتصلة بالشعب . وان جذور الدولة الوطنية التي تعهدتها ثورة ١٩١٩ آخذة في الرسوخ باعتبارها الأمر الأساسي اللازم لدعم النظام الديمقراطي . ولم تكن الهزيمة والنصر هنا أمرا حاسما بقدر ما كان ارهاصا باستمرار المعركة السياسية لتحاول قوى الاستبداد استرداد سلطانها المهدد .

وفي خضم هذا الصراع وردت الأخبار بأن مصطفى كمال أتاتورك قد الغى الخلافة الاسلامية في تركيا . وعلى الفور فرضت مسألة الخلافة نفسها على الحياة السياسية المصرية . كان الكماليون قد عزلوا سلطان تركيا محمد وحيد الدين وفصلوا الدين عن الدولة وأعلنوا تأسيس الجمهورية ، وولى الخلافة ولي العهد عبد المجيد كخليفة مجرد من السلطة الزمنية يقيم في الأستانة ، مع نقل عاصمة الحكم الى أنقرة مركز حركة مصطفى كمال . ثم استشعر الكماليون أنه حتى مع تجريد الخلافة من السلطة الزمنية فان بقاءها يشكل مركزا للتآمر ضدهم ، فألغوا الخلافة جملة في ٣ مارس ١٩٢٤ ، مع نفي الخليفة المخلوع وأسرته تخلصا من مكمن للخطر يتهدد ثورتهم .

وأهم ما يلاحظ في هذا الأمر في سياق التاريخ المصري ، ان مسألة الخلافة الاسلامية لم تكن تعني لدى المصريين سلطة زمنية محددة ولا نفوذا سياسيا مباشرة . وفي العصر الوسيط استقلت مصر كثيراً من الناحية السياسية عن الخلافة العباسية . حدث ذلك أيام الطولونيين

ومن خلفهم من الدول . فلما انهارت الخلافة العباسية ، وكان ذلك في بداية الحكم المملوكي لمصر ، نقب الظاهر بيبرس عن واحد من سلالة العباسيين نصبه خليفة في مصر ، وبقي الخليفة بمصر على عهد دولتي المماليك أقرب الى الرسوم والزخارف التي تحيط عرش السلطان المملوكي دون أن يكون للخلافة أية سلطة سياسية فعلية[1] . ثم التأمت السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد علي حكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر ، فانفصلت مصر عمليا في حكمها الداخلي عن دولة الخلافة . ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على أعنة السلطة المصرية، سياسة وتنظيما لأوضاع المجتمع المصري . بل ان النفوذ السياسي الذي مارسته الدول الأوروبية وأثرت به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق أثر العثمانيين . ومؤدى هذا أن مصر وان بقيت تابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل ، فلم تكن محكومة حكما مباشرا ولا خاضعة خضوعا مباشرا للسلط السياسية للخليفة . وان الولاء للخلافة الاسلامية في مصر كان ولاء دينيا شبه مفرغ من الارتباط السياسي بها . وفرمان تعيين ولاة مصر وخديويها كان أقرب الى الشروط الشكلية . فلما احتل الانجليز مصر زاد الانفصال السياسي عن دولة الخلافة . وعرفت الحياة السياسية في مصر مع بداية القرن العشرين ، تيار حزب الأمة الذي ينادي بالاستقلال عن تركيا ، كما عرفت تيار الحزب الوطني الذي يستمسك بالعلاقة بها ، لا ايمانا بالولاء السياسي لدولة الخلافة بقدر ما هو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للضغط اجلاء للاحتلال البريطاني . فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة وأعلنت الحماية البريطانية عليها ، تركز أهم سخط المصريين في الحماية المفروضة لا في الانفصال الحادث ، ثم هبت ثورة ١٩١٩ كحركة للاستقلال الوطني تنبني على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعة الدينية .

لذلك لم يبد جمهور المصريين معارضة ما عند خلع السلطان محمد وحيد الدين وإعلان فصل الدين عن الدولة في تركيا ، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمني . يذكر الدكتور محمد حسين أن كثرة الناس في مصر أيدت مصطفى كمال في هذه الخطوة، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك[2] . واستمرت نغمات الاعجاب تصدح في الساحة المصرية بمصطفى كمال ، لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربي ولخلعه محمد وحيد الدين الذي احتمى بالانجليز . فلما فر الى مصر شيخ الاسلام التركي مصطفى صبري وهاجم الكماليين ، انبرى الكثيرون مهاجمين له انتصارا للكماليين هجوما « تجاوز في كثير من الأحيان كل حدود الأدب »[3] . ومن الجدير بالذكر أن شيخا سلفيا كالشيخ محمد شاكر كتب في « الأهرام » في ٥ ديسمبر ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الاسلام ، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة، لأنه لا يمكن الرضـاء بأن يظل العالم الاسلامي مرهونا بارادة فرد ، ولأن الخليفة لا يعدو أن يكون مظهرا لارادة العالم الاسلامي كله لا منبعا لها .

لم تكن مسألة ابقاء السلطة السياسية في يد الخليفة محل اهتمام المصريين . بل على

العكس رحب جمهورهم بتجريده منها ، وكان غالب رجال الدين من بين المرحبين بذلك . انما الأمر الذي اهتز له الوجدان الديني في مصر ، هو الغاء الخلافة ذاتها كمنصب ديني أو كرمز لتجمع الأقطار الاسلامية . والذي يبدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثه الغاء الخلافة وقتها من ردود الفعل ، ان غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة كمركز ديني ومركز لتجمع الشعوب ، مما لم يثر بشأنه جديا أمر السلطة السياسية فأمين الرافعي يهاجم طرد الخليفة كأمر يتعارض مع معاني الأخلاق والانسانية ، ومحمد البتانوني يقول ان الخلافة ليست ملكا للأتراك وحدهم حتى يلغونها وحدهم لأنها خلافة المسلمين[٤] . وهذا احتجاج لا يصدر الا عمن ينظر للخلافة كرابطة دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة ، وهو احتجاج يفصل بين الخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التي تدين شعوبها بالاسلام . وصحيفة الأهرام التي أيدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة في ٢٨ نوفمبر ١٩٢٢ ، نعت الغاء الخلافة في ٤ , ٨ مارس ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الأخيرة . ولم يظهر وجه للتناقض بين الموقفين. وكذلك كان الشأن فيما ملأ الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم[٥] . وصحيفة « النظام » التي شنت أعنف هجوم على الغاء الخلافة ، كانت تستند في هجومها على انه يكفي تجريد الخلافة من السلطة الزمنية وابقاء السلطة الدينية للخليفة ، وانه لا يجب الغاء الخلافة من السلطة الزمنية وابقاء السلطة الدينية للخليفة ، وانه لا يجب الغاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هي عقبة في سبيلها . وكذلك كان الشأن في صحيفة « السياسة » المعبرة عن الأحرار الدستوريين ، و« البلاغ » المعبرة عن الوفديين[٦] .

وما كان لأحد أن يسوق منطقا متسقا في هذا الشأن يدافع به عن سلطة لا تتعلق بالحكم في بلده . ان انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . انما انحصر أمر الخلافة عندهم في زاوية ما هو مشترك بين مسلمي مصر ومسلمي العالم وهو المركز الديني . وما كتب عن لزوم البيعة التي تمت لعبد المجيد في أعناق المسلمين وعدم شرعية خلعه[٧] ، انما انحصر في المعنى الديني للبيعة ، تفريعا على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمنية في مصر عن السلطة في تركيا . وكان أول ما ناقش به مفكرو الأحرار الدستوريين أمر الخلافة الملغية ، هو اعترافهم بحق السيادة التركية في تقرير فصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل ، وأشاروا الى سابق تجربة مصر في هذا الشأن ، اذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم « بين موجبات العصر ومقتضيات الدين » ، اذ نشأت المحاكم النظامية بجوار المحاكم الدينية ، ومعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الديني . . . ولكن الأحرار نقدوا القرار التركي من زاويتين . الأولى ان تركيا « تسلك الآن مسلك الثورة في قلب أنظمتها الاجتماعية . . » بينما مصر « تتدرج الى الغايات التي يقتضيها زماننا بدون ان يكون هناك فاصل محسوس في التصور بين أي هيئة مدنية وهيئة دينية » ، والزاوية الثانية ان الخلافة امر مشترك بين المسلمين والأتراك: والأمم الاسلامية تتمسك بأهداب الخلافة بصرف النظر عن ذات الخليفة[٨] .

صدى الغاء الخلافة :

ولمصر البلد المحتل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح الى النهـوض ، ادراك قوي - رغم الاحتلال والتأخر - بما تنطوي عليه من قدرات حضارية كامنة أو متحركة ، وما تتميز به تجاه الشعوب المحيطة . ولديها دائما احساس بانها رابطة عقد ما ومركز لشيء ما ، وبأن ثمة « رسالة » أو « دورا » موكول لها . وهي تلتقط من الحاضر القائم ما يدعم دعواها ، فان لم تجد فيه كثيرا مسعفا وجدت في تاريخها رصيدا لا ينفد في اقناع المصريين على الأقل بذلك . وتتصارع التيارات السياسية والفكرية في مصر ، ولكنها تصدر جميعا عن هذا الاحساس المشترك الذي لا يبدو ان أحدا فيها أنكره أو أهمله . والسلفيون فيها يرونها مركز البعث السلفي ، والتقدميون يرونها مركز التقدم المأمول . واذا اختلف المختلفون في تحديد محيط الدائرة فهم متفقون تقريبا على كونها مركزا لدائرة ما .

وقد تسبب الغاء الخلافة في توهج الوجدان العاطفي الديني . واضطربت المواقف فلم تتبلور سريعا . ووجد من يؤكد ان الغاء الخلافة باطل ، ومن يقول ان خلع عبد المجيد باطل كذلك وبيعته ملزمة باقية . وأعلن بعض رجال الدين في بيان أصدروه أن خلع عبد المجيد غير شرعي وبيعته لا تزال في الأعناق(٩) . وسجلت ذلك النظام وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من مقالات ورسائل(١٠) . ثم وردت الأخبار ان ملك الحجاز الهاشمي حسين بن علي يدعي الخلافة ويأخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الأردن ، فاستفز هذا الزعم جميع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين ، ولم تكن ذكرى تعاون حسين مع الانجليز أثناء الحرب بعيدة عن الأذهان . ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها ، ووجد من يدعي أحقية ملك الأفغان فيها وهكذا(١١) . فتلاطمت تيارات الرأي العام بين الخلافة الملغية والدعاوى المزعومة . ولم ينس أحمد شوقي في رثائه الحار للخلافة أن يشير الى أدعياء النبوة بعد موت الرسول فيقول :

فلتسمعن بكـل أرض داعيـا يـدعـو الى الكـذاب أو لسجاح

لذلك لم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر اسلامي للخلافة في مصر ، وان يرشح ملك مصر خليفة للمسلمين . كتب الشيخ محمد حسنين وكيل الأزهر السابق يقول ان الأمة المصرية هي أهل للخلافة وأحق بها من غيرها « فان فيها من علماء الدين وطلاب العلم ألوفاً عدة وفيها الأزهر الشريف . . »(١٢) . وكتبت « السياسة » تقول ان صحف أوروبا « يتحدث عن الاحتمال الكبير بانتقال ذلك الامتياز الديني الرفيع الى مصر برضاء الشعوب الاسلامية » وان ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بقبول الملك فؤاد خليفة للمسلمين « لأن مصر سراج الذكاء الاسلامي »(١٣) . ثم قالت ان أفضل مكان لانعقاد المؤتمر الاسلامي هو القاهرة ، لأن الدعوة اليه تصدر عن مصر ، ولأن مركزها الجغرافي يسهل عقده فيها ، ولأن

لغتها لغة القران وفيها الأزهر[١٤] . وكتبت « الأهرام » « علينا الا ندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك أن يقبلها . . » وان قد سقطت بيعة عبد المجيد[١٥] . ونشرت صحيفة « مصر » مقالا لمحمد عبد الهادي عمار يقول لتكن الخلافة في مصر وفي بيت محمد علي باشا محرر مصر والشرق»[١٦] . وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد كمرشح للخلافة حتى لا يخرج مركزها السامي من مصر . وظهرت مصر كمكان انعقاد مؤتمر الخلافة لأنها أكبر دولة دينها الرسمي الاسلام بنص الدستور[١٧] .

وبهذا يلاحظ ان مجمل الاتجاه العام المؤيد لأن تقوم مصر بدور خاص في أمر الخلافة ، عقدا للمؤتمر الداعي لها واختيار للخليفة ، كان هذا الاتجاه في الأيام الأولى يصدر عن أن الخلافة مفهوم ديني لا يرتبط بسلطة سياسية ، ومصر مؤهلة للقيام بهذا الدور لمركزها الديني الممتاز ، بحكم كونها بلد الأزهر أكبر جامعات الاسلام وبحكم ما تضم من اعداد كبيرة من رجال الدين . وقد شاركت صحف الوفد في نشر ما يتعلق بهذه الدعوة في هذا النطاق[١٨] .

الملك والخلافة :

لا شك أنه في شهر مارس على التحديد ، كان الملك يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد ، ويفك به الحصار الذي فرضه عليه الدستور الجديد والبرلمان والوزارة الجديدة ، وكان أكثر ما يزيغ البصر لديه ـ فيما يبدو ـ ويبعث المرارة أن يضطر الى أن يدعو بنفسه خصومه السياسيين لتولي الوزارة ومشاركته السلطة . وأصل البلاء عنده كما أظهرت ثورة ١٩١٩ هو التكوين الوطني المصري للجامعة السياسية الذي استندت عليه الثورة ، والتنظيم الديمقراطي الذي نادت به . ومبعث البلاء هو تأييد الشعب في هذين الأمرين للوفد .

في هذا الوقت بالتحديد ألقى الأتراك بردة الخلافة طريحة على الأرض ، تحوطها عواطف المسلمين وأنظارهم بالتوقير ، والخلافة ملقاة تنتظر من يمسكها . وهي طريق لا بأس به الى عواطف الجماهير بعد ان انقطع السبيل بين الملك وبينهم . وهي مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم في العصر الوسيط ، المدينة الفاضلة للحكم الفردي المطلق . هي المؤسسة القادرة على اكساب الملك شيئا من التأييد الشعبي ، وعلى محاربة دستور ١٩٢٣ . واذا لم يكن فؤاد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والأمراء ، فان لديه مصر ذات الثقل بين الشعوب الاسلامية ، ولديه الأزهر ذو المكانة التاريخية ، وذو المنزلة التي زادت كثيرا بعد الغاء الخلافة من تركيا في نظر شعوب الاسلام . ومصر والأزهر كفيلان بانجاح مسعاه . وكان الانجليز وراءه في هذا المسعى ضمانا لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير في أرض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم[١٩] .

وجد فؤاد في البردة الملقاة ضالته ، ولكنه في هذا الوقت بالتحديد أيضا ، لم يكن مطلق

اليد والارادة. اذ تقف على أبوابه وزارة ثورة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسي والمعروف « منذ بداية حياته السياسية. . معارضا للجامعة الاسلامية » . وكان سعد زعيما للثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الرأي العام قادرا على حمل الناس على الاسترابة في كل ما يصدر عن القصر من مشاريع(٢٠) . أخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملأ ، وكان طريقه الى الخلافة يبدأ بالأزهر ، فاستعان بكبار رجاله .

وفي ١٩ مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبته ، ألفوا لجنة تدعو هيئة كبار العلماء والأمـراء وغيرهم من قادة الرأي للبحث في أمر الخلافة . وأسندت رياسة اللجنة الى الشيخ يوسف نصر الدجوي من هيئة كبار العلماء(٢١) . وفي ٢٥ مارس اجتمع بالادارة العامة للمعاهد الدينية بالأزهر ما سمي « الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى » فكان اسمها تصفيفا لكل ما يمكن أن يجتمع من الألفاظ الباعثة على التوقير والاحترام . اجتمعت برئاسة شيخ الأزهر أبو الفضل الجيزاوي وعضوية كثيرين منهم محمد مصطفى المراغي رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبد الرحمن قراعة ومحمد علي البيلاوي ، وعبد الحميد البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيلا الأزهر السابقان محمد حسنين ومحمد شاكر ، وفيها مديرو المعاهد الدينية ومشايخ الأقسام بالأزهر وغيرهم. وفيها من المدنيين أمين سامي وأحمد تيمور من أعضاء مجلس الشيوخ ، وأحمد خشبة وكيل مجلس النواب ، وعبد الحليم البيلي وغيره من أعضاء مجلس النواب ، وفيهم محمد وحيد الأيوبي والسيد رشيد رضا . وتولى السكرتارية الشيخ حسين والي مفتش المعاهد الدينية .

طلعت الهيئة في اليوم ذاته ببيان غاية في الأهمية ، اذ ردت مفهوم الخلافة الى أصل وضعه أيام السلطة العثمانية ، وقررت صراحة أن الخلافة « رياسة عامة في الدين والدنيا . . والامام نائب عن صاحب الشريعة ﷺ في حماية الدين وتنفيذ احكامه ، وفي تدبير شؤون الخلق الدنيوية على مقتضى النظر الشرعي . . » وان الإمام يتولى الحكم بالبيعة من « أهل الحل والعقد » أو باستخلاف أمام قبله ، أو بطريق التغلب وحده. وبهذا لم ترد الهيئة مفهوم الخلافة الى معناه السلفي القديم فحسب ، ولكنها سكبت فيه ماء السياسة قراحا . ولم تفرق في شرعية تولى الامام ، بين بيعة تجريها « الصفوة » وبين الحكم الوراثي وبين التغلب والقهر ، وان استبعدت أسلوب الانتخاب العام .

أما سلطة الامام الدنيوية فقد حددها البيان (لما كان الامام صاحب التصرف التام في شؤون الرعية ، وجب أن تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الأقاليم وولاية القضاة وولاية نقباء الجيش وحماة الثغور . .) وهي سلطات كاملة على الادارة والجيش تجانب الفكر السياسي الذي انبنى عليه دستور ١٩٢٣ ، فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية .

ثم عرجت الهيئة الى توضيح ما ينحل به عقد الامامة ، أي خلع الخليفة . فهو ينحل بزوال المقصود من الامامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الأمة ، أو متى وجد من الامام ما يوجب اختلال احوال المسلمين . ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة ، اسقاطا لدعوى بقاء انشغال الخلافة بعبد المجيد . وقالت انه اذا كان الأتراك قد أحدثوا بدعة ، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية أصلا ، لأنها كانت مجردة عن السلطة الزمنية منذ توليته ، والدين لا يعرف هذا التجريد . وحتى اذا صحت البيعة له فلم يتم لهذه البيعة نفوذ في الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الاسلامي القانوني) . ولو كانت صحيحة نافذة فقد انحلت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير أمور الدين والدنيا . والنتيجة ان ليست له بيعة في أعناق المسلمين . وخلصت الهيئة من كل ذلك الى البند الرابع عشر من بيانها الذي يعلن الدعوة لعقد مؤتمر اسلامي بالقاهرة تحت رياسة شيخ الأزهر يحضره ممثلون لجميع الأمم الاسلامية « ليبحث في من يجب ان تسند اليه الخلافة الاسلامية . . » وحدد للاجتماع شهر مارس ١٩٢٥[٢٢] . وشكلت الهيئة مجلسا اداريا للمؤتمر وسكرتارية عامة له أشرف عليها الشيخ حسين والي . ثم بدأ تكوين لجان فرعية للخلافة في المدن والأقاليم ، فظهر بذلك ان ثمة « تنظيما » جديدا يعمل على الانتشار وتكوين الفروع له ، وهو تنظيم ديني سياسي وفقا للمفهوم الذي أكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيلا لوزارة الأوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلا للديوان الملكي . وقد أكثر نشأت من الطواف بالأقاليم للدعوة للمؤتمر وتكوين لجانه واجتمع « بعلماء الدين في طنطا والاسكندرية وتتابع اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن . . »[٢٣] . ويحكى عن الشيخ الظواهري انه رئي تأليف لجان الخلافة في انحاء مصر لتروج للمؤتمر وتنتقد قراراته فيما بعد ، كما رئي أن يكون « الذين يدعون لتأليف هذه اللجان هم رجال الدين أنفسهم ، كبارهم قبل صغارهم ، بل فلتقم ادارة الأزهر ذاتها بهذه المهمة فيكون شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجان التي تقع في مناطقهم . . » وكان الظواهري شيخا لمعهد أسيوط فألقيت اليه مهمة تأليف لجان الصعيد من بني سويف الى أسوان . وكان له وكلاء في كل مديرية يعاونونه في تأليف اللجان ومنهم القاضيان الشرعيان ابراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن[٢٤] . وامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعية في القرى على ما سجلت الصحف وقتها ، حتى قرى مركزي دسوق وكفر الشيخ في شمال الدلتا[٢٥] .

ثم أصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم « مجلة المؤتمر الاسلامي العام للخلافة في مصر » يرأس تحريرها الشيخ محمد فراج المنياوي رئيس جمعية تضامن العلماء وسكرتير شيخ الأزهر ذو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على ما دلت عليه صحيفة « السياسة »[٢٦] . وظهر أول اعداد المجلة في اكتوبر ١٩٢٤ ، افتتح بمقال للسيد رشيد رضا قال فيه ان غاية المؤتمر وضع « قواعد حكومة اسلامية مدنية واختيار خليفة وامام للمسلمين » . وأطرد صدور المجلة شهريا حتى

العدد الرابع ، ثم صدر منها خمسة أعداد أخرى خلال عامي ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريبا في رشيد رضا والمنياوي ووالي وعبد العزيز الاشرافي وعبد الباقي سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد كفكرة سياسية ترمي الى اعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور ١٩٢٣ . وكان بيان «الهيئة العلمية . .» بمثابة المنهاج السياسي المستهدف فكرا وعملا . وكان تأليف اللجان استهدافا لبناء تنظيم سياسي بمستويات متصلة من المجلس الاداري للهيئة الى المديريات والمراكز والقرى فضلا عن المدن ، لتنظيم ما يمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة ، وكان اصدار المجلة مؤكدا للدلالة السياسية للهدف المرجو .

حكومة الوفد والخلافة :

منذ ظهر بيان « الهيئة العلمية . . » بمفهومه السياسي عن الخلافة بدأ الرأي العام يتشكل في اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجال الدين من ينتقد بيان الهيئة في زعمها شرعية خلع عبد المجيد[٢٧] . كما ظهر من قبل من يدعو للتريث في تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الانجليز مهتمون بايجاد الخلافة على أرض يسيطرون عليها ، وان الواجب عدم التسرع في الأقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية « ان مركزنا دقيق في كل شيء حتى في مسائلنا الداخلية . . »[٢٨] . كما ظهر من ينادي باهمال فكرة الخلافة أصلا بقوله «الله . . لا خلافة . . ولا خليفة . »[٢٩] . على ان هذه المعارضة لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبدو أن كان ثمة نوع من التهوين بما صنعت الهيئة ، فقد تكونت ممن أسمتهم « السياسة » فيما بعد بموظفي المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من أيدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبدا الأمر للبعض كأنه نغمة من النغم ما تلبث أن تذوي[٣٠] .

وبالنسبة للوفد ، فقد لقي الغاء الخلافة لدى جماهيره الصدى نفسه الذي لقيه لدى جماهير الرأي العام ، وذلك في الأيام الأولى . ويبدو ان الأمر اعتبر وقتها فورة عاطفية لا تلبث أن تهدأ ، وانها أمر ديني يصعب أن ينتج عنه أمر سياسي . والحاصل أنه في الأيام الأولى ، لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد ألقي بالخلافة في الساحة المصرية في ايام انتصار تاريخي حققه الوفد والشعب في الانتخابات وتولي الوزارة . وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية ، التي ساد فيها الوفد وشاد . فاشترك كتاب الوفد وصحفه في نعي الخلافة على الطريقة المنتشرة ، وعرفت « البلاغ » الوفدية مقالات الشيخ محمد شاكر وغيره دفاعاً عن الخلافة[٣١] .

ويبدو أيضا ان الوفد ـ رغم وهج الانتصار ـ لم تعش عيناه عن رؤية ما يمكن أن يكون بصيصا من الخطر ينمو في المستقبل . وهو حزب يعلم جيدا ان مصدر قوته الوحيد هو

جماهيريته التي صعدت به الى الحكم . وقد ولى الحكم ممدود البصر والساعد الى مفاتيح السيطرة عليه ، قوى الرجاء في ذلك بفضل هذه الشعبية . على أنه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد اتضحت معالمها بعد في اطار الوضع الجديد الذي لم تمض عليه أسابيع . في هذا الاطار يمكن ابداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد :

أولا : ساهم كثير من كتاب الوفد في النغمة السائدة عن استنكار الغاء الخلافة ، وأيدوا نشاط كبار العلماء في اعلان خلو منصب الخليفة وسقوط بيعة عبد المجيد والدعوة للمؤتمر ووجوب بقاء الخلافة ، مع مهاجمة الملك حسين وغيره من الملوك الطامعين فيها(٣٢) . وبدا أن الأمر يعالج بحس وطني مصري . فلا مصلحة لوطني ينادي بالاستقلال ويكافح من أجله في أن تقوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتمي لدولة أجنبية بغير ان تقوم حركة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية ، وهي علاقة تتضمن نوعا من الولاء ، ولو كان في شأن غير سياسي . وقد جمع الوفد منذ ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطني بشقيها ، أي معارضة الاحتلال البريطاني ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معا . ويصدق على الوفد هنا ما ذكره الدكتور محمد حسين عن سعد زغلول من اعلاء شعار الجامعة الوطنية . لذلك يكون من المنطقي تماما ان يعارض الوفد ـ أو بالأقل يمتعض ـ من قيام الخلافة في خارج مصر . حتى ولو قامت كمؤسسة دينية خالصة .

ونظر الوفد الى نشاط « الهيئة العلمية » باعتباره يساهم في تحقيق نظرته السابقة . وهو نشاط يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية في الدولة أمسك الوفد أعنتها أخيراً ، وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء أو التأثير فيه دفعا ومنعا . كتبت « البلاغ » تقول « ان مسألة الخلافة بمصر هي في أيدي أوليائها الطبيعيين . . »(٣٣) ، وذكرت أنها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها الى أحكام الشريعة ، والعمدة في ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعة مقام ، وبما هي أهل له من الثقة في اخلاصها ونزاهتها .

واذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم نفوذ مأمول من خلال أجهزة الحكم ، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط جماعة الشيخ أبي العزائم ، لأنه نشاط غير متصل الروابط به ، دولة أو حزبا ، وهو نشاط تنظيمي له اتصاله بالأحزاب المعادية للوفد ويدعو لاقامة الخلافة خارج مصر ، على ما ستجيء الاشارة اليه فيما بعد(٣٤) .

ثانيا : لم يفقد الوفد حذره تجاه الملك ، ولا تجاه مساعي الأمير عمر طوسون المناوىء للوفد منذ ١٩١٩ . ويظهر ان الحزب لم يشأ ان يتعجل الأمور باتخاذ موقف قاطع في الأمر . وعلاقة الوفد بالملك في اطار السلطة الجديدة لا تزال جديدة ، ومسألة الخلافة لا تزال هائمة . فترك الأمر على سياقه لمنابره غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع ، دون أن تدلي قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد في الأمر، ودون ان تتخذ موقفا قاطعا بشأنه . وقد عمد

الأحرار الدستوريون خصوم الوفد الى وخز الوزارة لتتخذ موقفا صريحا في أمر الخلافة والدعوة لمؤتمرها في مصر ، قبل أن يصدر بيان « الهيئة العلمية . . » ، « ان الحكومة المصرية لم تبد رأيا الى اليوم، وقد كان حقا عليها أن تبدي رأيا غداة صدر قرار أنقرة . . » وهي « لا تزال في حيرة . . »[٣٥] ، فلم يؤثر هذا الوخز في الوفد ووزارته .

ثم كان ان اتجهت أنظار كثيرة الى الأمير عمر طوسون تستحثه للنشاط فيما فيه حماية للاسلام ، كجمعية تضامن العلماء ولجان أبي العزائم[٣٦] . وبدأ نشاط الأمير، وأراد هو بما له من نفوذ الامارة، ان يحاول وخز الحكومة الوفدية أيضا ، عساه ينجح فيما فشل فيه الأحرار . فأرسل خطابا رسميا الى سعد زغلول في ١٥ مارس يشير فيه الى اقتراح بعقد مؤتمر اسلامي ينظر مسألة الخلافة ، وان هذا الاقتراح يصادف ارتياحا « فما هو رأي الحكومة في ذلك وهل توافق على عقد هذا المؤتمر في مصر » . فرد عليه سعد في ١٨ مارس بجواب أشبه بالصمت يقول « أتشرف بأن أبدي أني عرضته على جلالة الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التي لها علاقة بشخصه الكريم ، وسأبلغ سموه ما أتلقاه من جلالته في هذا الشأن » . وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الأمير[٣٧] . لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما . ومما يستنبط من هذا الجواب الصامت ، وعي سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ الا من القصر وانه لا يزال في دور المراقب . وعبثا حاول البعض حمل هذا الجواب على ان أمر المؤتمر في ذمة الحكومة و « عناية زعيم الأمة »[٣٨] . على ان محمود عزمي قد علق على جواب سعد محذرا اياه من أن أمر الخلافة لا يتعلق بشخص الملك وحده ، ولكنه يتعلق بسياسة البلاد ، وبالدستور الذي تحظر المادة ٤٧ منه على الملك أن يتولى أمرا بجوار ملك مصر بغير رضاء البرلمان ، وسأل سعدا « هل يرى رئيس الحكومة ان الخلافة بهذا تصبح مسألة سياسية مصرية »[٣٩] ، وسكت سعد هنا أيضا سكتة الانتظار .

وما يكشف موقف سعد غير المعلن ، هو ما حكاه أحمد رمزي عضو مجلس النواب ، اذ أدرك الحاكي ان نشاط العلماء لعقد المؤتمر لا يعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال ، فقدم سؤالاً لسعد في مجلس النواب في ١٤ ابريل يطلب اليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعي ، فأجابه سعد خاصا (في غير الجلسة العلنية) بمحضر من أعضاء الهيئة الوفدية والوزراء ، بأن قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه « ما يكفل تجنب الصدام مع شعور بعض أفراد الأمة ، ويكفل إهمال هذه الفكرة»[٤٠] .

ثالثا : لم يطل الانتظار والترقب . فقد واجهت الوزارة في سعيها للسيطرة على أجهزة الدولة عقبات كأداء . واشتد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطاني . وليس هنا مجال التفصيل في هذا الشأن[٤١] ، ولكن تكفي الاشارة الى ان هذا الصراع قد تصاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم في أواخر ١٩٢٤ بعد مقتل السردار . ومما تفيد

الاشارة اليه في هذا المجال ، ان الوفد خلال فترة حكمه لم يستطيع أن يقبض على كثير من أعنة السلطة . ويحكى ان سعدا لما سافر الى لندن لمفاوضة ماكدونالد في صيف ١٩٢٤ ، وجد نفسه محاطا بنطاق من جواسيس الملك[٣٢] ، وان كثيرا من أجهزة السلطة ورجال الادارة كان على علاقة مباشرة بالسراي ، وان الملك أحكم علاقته بكبار رجال الأزهر ، واستطاع رجاله أن يحركوا طلبة الأزهر في مظاهرات ضد حكومة الوفد في خريف ١٩٢٤ . وبهذا كان محركو الدعوة للمؤتمر الاسلامي للخلافة على علاقة مباشرة بالسراي رغم كتمان هذا الأمر[٤٣] . وان حكومة الوفد لم تكن تملك ازاءها شيئا جديا .

وضمن هذا السياق ، ظهر للوزارة ان مسألة الدعوة للخلافة ، ليست مجرد هيئة رسمية أصدرت بيانها ، وليست مجرد مؤتمر يرجأ انعقاده أو لا يرجأ ، ولكنه كما يحكي عبد القادر حمزة صاحب البلاغ « وجد في البلاد فجأة شيء سمي (لجان الخلافة) وعرف ان هذه اللجان تجد تعضيدا من بعض الدوائر (يقصد الملك) وان بعض الموظفين يؤيدونها بغير ان يكون للحكومة علم بها . . »[٤٥] . أدرك الوفد اذا أن الأمر أمر تنظيم سياسي تبنيه السراي لحسابها لتواجه به الوفد في صراعها على السلطة . والخطورة انه تنظيم سياسي يبنى باسم الدين وساهم فيه بعض من رجال الأزهر .

وكان سعد ـ في البداية قبل تشكيل اللجان ـ قد قابل الملك وسأله رأيه في نقل الخلافة الى مصر ، وذلك على ما ذكر سعد في جوابه لعمر طوسون في ١٨ مارس ، فادعى الملك العزوف عنها حسبما حكى لأحمد رمزي جوابا على سؤاله في ١٤ ابريل[٤٦] . فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسي ، لجأ الى حنكته المعروفة ليتخذ في الأمر اجراء يشل به فاعلية الملك ، ويقطع من صلاته بموظفي الادارة الذين يعاونونه على تأليف اللجان ، واستغل حرص الملك على اخفاء طمعه في الخلافة وسابقة حديثهما معا . . أعاد سعد سؤال الملك فأبدى الأخير كراهته لأن يكون خليفة ، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه في أنحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السراي « ويوعزون لرؤساء الأزهر بتأييدها والأخذ بيدها . . فقال جلالته انه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الأول » . فأصدر وزير الداخلية بأمر سعد منشورا لموظفي الأقاليم ينهاهم عن الاتصال بتلك اللجان . يذكر عبد القادر حمزة « ومن الحق ان المنشور فعل فعله ، ولكن من الحق أيضا ان يقال ان المساعي الخفية فعلت فعلها هي أيضا من جهة أخرى ، لأنها اجتهدت في أن تعرقل مفعول المنشور وتوصلت الى ذلك في بعض الأحوال . . »[٤٧] . وقد اعترف خصوم الوفد السياسيين بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة ، اذ تذكر « السياسة » أن حكومة الوفد رفضت أن تجعل للجان صلة بالادارة ، فدلت بذلك على انها لا تريد أن تكون لها أية صفة سياسية[٤٨] .

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الوضوح في ادراك المرامي القريبة والبعيدة لهذه المحاولة ،

وبتعبير عبد القادر حمزة « منذ ذلك الحين شعرت الوزارة ، بأن هناك يدا تحاول أن تنازعها السلطة ، وتجتهد في أن تعد المعدات للوقوف في وجهها لاسقاطها واسقاط الحكم النيابي يوما من الأيام. . »، ثم أشار الى دور نشأت باشا الذي كان وقتها وكيلا للأوقاف ومحركا لمن ينشطون في تكوين اللجان ولمن يثيرون طلبة الأزهر على الحكومة . فلما أدرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور نقل نشأت الى وكالة الديوان الملكي مع اعطائه لقب (رئيس بالنيابة) . وأفضى هذا الأمر الى نزاع دستوري بين الملك وسعد ، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته مصرحا بأن هناك « دسائس وأيدي خفية » تريد العبث بالدستور ، وانطلقت مظاهرات الوفديين تهتف مهددة الملك « سعد أو الثورة » فتراجع الملك معترفا بحق الوزارة الدستوري في الموافقة على تعيين موظفي السراي ، واكتفى سعد بهذا الاعتراف فصدق على تعيين نشأت.

والخلاصة ان الوفد نظر الى فكرة الخلافة والى بيان « الهيئة . . » كفورة لا تلبث ان تهدأ . ولكنه كان حذرا من جهة الملك . وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك او يتصل بغيره من القوى السياسية كحركة ابي العزائم . «فالمعنى الذي كانت تنظر الوزارة السعدية اليه في لجان الخلافة وفي غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفون فيه . وهذه القوة اذا وجدت قد تكون يوما من الأيام خطرا على سلطة الأمة اي على الوزارة والبرلمان ، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب. »(٤٩)

حزب الملك والأحرار :

مع نهاية ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد . وأتت وزارة «ملكية» يرأسها احمد زيور ويحركها اسماعيل صدقي وزير الداخلية بها ، ويؤيدها الاحرار الدستوريون كراهة للوفد ، ويقف وراءها الانجليز . وكان الفوران العاطفي الذي نجم من الغاء الخلافة قد هدأ وبدأ ينحسر ، ثم تركز اهتمام الرأي العام في الأحداث السياسية الكبيرة التي نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد ، وتأجيل مجلس النواب الوفدي ثم حله اعلانا عن اجراء انتخابات اخرى ، والانشغال بالمعركة الانتخابية . وتركز اهتمام الملك والأقليات الحاكمة في هذه الانتخابات وفي دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد ، وتحطيم الدستور من داخله بالعبث بالانتخابات تزييفا واكراها للناخبين واضطهادا لانصار الوفد . وبدأ ان هذه هي المهام العاجلة ، وان مسألة الخلافة تحتاج الى وقت قد يطول نسبيا ، بسبب كونها مسألة تشترك فيها الشعوب والحكومات الاسلامية الاخرى التي أبدى الكثير منها التلكؤ او الامتعاض من بغية فؤاد . والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدأ ولا عقيدة ، ولكنها سلاح رأى فيه امكانية تفجير الحكم الدستوري النيابي . وقد أمده مقتل السردار بسلاح ثان . لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الاداري «للهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» وقرر في ١٧

يناير تأجيل عقد المؤتمر عاما ، وبرر التأجيل بما يشغل مصر من أمر الانتخابات وبما شب من حرب في الحجاز بين الملكين سعود وحسين لا يعلم متى تنتهي(٥٠) .

وجرت الاحداث المصرية في سياقها المعروف ، فجرت واجتمع البرلمان في ٢٢ مارس واكتشفت الحكومة ان اغلبية النواب الجدد من الوفد ، اذانجحوا سعد زغلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والاحرار للرئاسة ، فصدر مرسوم ملكي بحل المجلس الجديد في يوم انعقاده على خلاف الدستور ، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النيابية من الناحية العملية . وكان الأحرار الدستوريون قد اشتركوا في وزارة زيور ، اذ دخلها في ١٣ مارس عبد العزيز فهمي رئيس الحزب وزيرا للحقانية ومحمد علي علوه وتوفيق دوس من اعضاء الحزب . واستمر التحالف بين «الملكيين» والأحرار في الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية . على انه لم يمض وقت طويل حتى بدأ الضعف يظهر في داخل التحالف بين الملكيين والاحرار ، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة في يديه وحده . والملك كركيزة للحكم الاستبدادي وكمؤسسة راسخة الجذور في الايمان بالحكم الفردي المطلق لا يقبل تحالفا دائما مع احد ولا مشاركة من احد له في السلطة . فبدأ يحاصر الاحرار حزبا ووزراء .

يذكر الاستاذ الرافعي انه في هذه الفترة «استغل نفوذ السراي في التعيينات للوظائف ، فصارت التعيينات في جميع دوائر الحكومة . . » وأن السلطة قد تلقفتها السراي والوصوليون من طلاب الحكم ، واطلقت يد الادارة في العسف والتنكيل .(٥١) وقد ذكر عبد العزيز فهمي بعد خروجه من الوزارة «لم يمض الا اقل من شهر حتى كان ما كنت اخشاه ، وظهر لي أننا لسنا وزراء بل أناس يراد سوقنا عند الاقتضاء الى ما لا يود الرجل الشريف»(٥٢) ، وهكذا ظهر للأحرار في اقل من شهر انهم ليسوا مشاركين في السلطة ، وان ما ظنوه تحالفا في الوزارة قد تحول الى تبعية .

ومن جهة اخرى ، فان الملك عمل على ما يشبه تصفية القاعدة السياسية للاحرار . اذ وجد ان الحكم من خلال الدستور يستوجب ان يضمن لنفسه اغلبية مؤيدة في مجلس النواب . ولن يتحقق له هذا الضمان الا من خلال حزب يناصره . وحزب الاحرار وان اتفق معه ضد الوفد ، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له ، مما يحتمل ان تنافسه فيما بعد على حصة اكبر مما يريد في السلطة . لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد» ، الذي ظهر في تلك الأيام برئاسة يحيى ابراهيم ، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل ان يكون حزب موازنة لمصلحة القصر في البرلمان . وبدأ تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت ـ محرك لجان الخلافة ، وكان تكوينه بالطريقة عينها التي عرفها تكوين تلك اللجان ، اي بالطريق الاداري ، بجذب بعض الرؤوس من رجال السياسة ، وبأن ينوط بالجهاز الاداري في المدن والأقاليم اجراء الضغط والاستمالة لتجنيد الأعيان فيه . وكان نشأت « يتصل برجال الجيش المتقاعدين وبرجال الدين

للانضمام الى الحزب وتعزيزه . »[٥٣] . وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم « الاتحاد » . واذا كان الأحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امتعاض ، وعاونوا على حسابهم بضم من يستطيع ضمه اليه من رجال الاحرار . وبدا للأحرار ان الملك يستقل بالسلطة من دونهم ، وانه يدعم حزبه.ليرث به عصبياتهم في الاقاليم ، توطئة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة . ولم يكن طعمه في الخلافة واضفاء طابع الدين على حكمه امرا بعيدا عن الاذهان ، ولم تكن صلاته بكبار رجال الأزهر وشيوخه مما لا يثير الحذر والحساسية . ووجد الاحرار انفسهم قد تفادوا «طغيان» البرلمان (الذي يمثله الوفد) ليقعوا في طغيان آخر شر منه[٥٤] . يتصلون به او كما تذكر «البلاغ» يخشون ما يسمونه بالوطنية المتطرفة والاستبداد الملكي وانهم اوعزوا الى من يتصلون به من مراسلي الصحف البريطانية ، بنقد الملك وان حالة القصر الملكي قد صارت كحالته ايام الخديو اسماعيل[٥٥] .

في هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ علي عبد الرازق عن « الاسلام واصول الحكم » في ابريل ١٩٢٥ . ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والاحرار كما يصور الامر الدكتور هيكل في مذكراته ، فان سياق الاحداث ينبىء عن ان الخلاف بدأ قبل نشر الكتاب ، خلافا حول نصيب كل منهما في الحكم ، وحذرا من نوايا الملك اسباغ طابع الدين على حكمه الذي يريده فرديا خالصا . انما الأكثر صحة ان الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصعيدا . ويفهم من حديث الدكتور هيكل ان الاحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك ، وانه من جانبه استغل الكتاب لضرب الاحرار وتصفيتهم كشريك له في الحكم وقذفهم بتهمة الالحاد . فكانت محاكمة الشيخ عبد الرازق واخراجه من زمرة رجال الدين ، ثم كانت اقالة عبد العزيز فهمي لما تلكأ «دون ان يصرح بالرفض» في تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعي ، وذلك في سبتمبر ١٩٢٥ . وانفصم التحالف بين الملك والاحرار .

اما عن موقف الانجليز ، فقد عرف عنهم في الاساس انهم يؤيدون الاحرار الدستوريين ، اتباعا للسياسة التي تبناها اللورد اللنبي والتي انتجت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ . ولكن فشل الاحرار في انتخابات ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدي ، قد أدت بالانجليز الى ان يميلوا الى جانب الملك اكثر بالنظر الى دوره الدستوري في الحكم كرئيس للدولة فافسحوا له في العمل . واسهم في ذلك انهم كانوا يقفون وراءه في مشروع الخلافة . ثم بعد ان نجح الوفد ثانية في انتخابات ١٩٢٥ ، سحبت الحكومة البريطانية اللورد الليني من مصر فاستقال في مايو ١٩٢٥ وترك مصر في منتصف يونية ، ولم يحضر خلفه اللورد لويد الا في

اكتوبر ، ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الاحرار . ثم كان كتاب الشيخ عبد الرازق فرصة سانحة للاسراع بالاجهاز على الأحرار في الحكم ، بسبب لا يستطيع الانجليز ان يقفوا ضده او يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة . وكان موقف

الاحرار الدستوريين من مسألة الخلافة فور الغاء الاتراك لها في مارس ١٩٢٤ ، ارتبط لديهم بموقفهم السياسي العام ، الذي يتلخص وقتها في عدائهم للوفد وهزيمتهم امامه في الانتخابات وتولي خصمهم الحكم طبقا للدستور الذي ساهموا في صياغته . وكان الأحرار وقتها يتلمسون السبل لاعادة صياغة موقفهم السياسي بعد ان غدر بهم الدستور ، ففتح مغاليق الحكم لخصومهم الوفديين في هزيمة لهم استشعروها هزيمة نكراء .

ولم يمض على الغاء الخلافة يوم واحد حتى التقطوا هذا الخيط عسى ان يكون لهم منه فائدة ، فبادرت «السياسة» بمهاجمة قرار الغاء الخلافة هجوما منها على « مسلك الثورة في قلب الانظمة الاجتماعية » . وأكدت ان حق المسلمين في الخلافة مفتوح بعد ان اسقط الاتراك حقهم فيها ، وان ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها ، وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم مؤتمر قريب ، وان يبادر زعماء الاسلام في كل قطر بتأليف هيئات غير رسمية تتولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتفقون على موعده ومكانه . ثم خطت خطوة اخرى باقتراح عقد المؤتمر في مصر بدعوة رسمية توجه له .

ولا يظهر من ذلك كله ما يشير الى ان الاحرار كانوا يقترحون امرا لمصلحة السراي واطماعها ، وقد كانت معظم المنابر تنعي الخلافة باعتبارها مؤسسة دينية ورمزا للجماعة الاسلامية ، ولكن المهم ان الأحرار ، بهذه المبادرات : كانوا بعيدين نوعا ما عن الموقف الذي اتخذوه بعد ذلك بعام عندما نشر كتاب الشيخ عبد الرازق وبعد فشل تحالفهم مع الملك . والمهم أيضا انهم في هذه الفترة الاولى ، اقتربوا من الامساك بالعنصر السياسي للخلافة فيما يتعلق بصراعهم مع الوفد حزبا وحكومة . فبعد ان اقترحوا تأليف الوفود غير الرسمية لينعقد بها المؤتمر ، اقترحوا تدخل الحكومة المصرية في الامر لأنها حكومة اسلامية دينها الرسمي الاسلام ، وذلك في صدد تأنيب سعد زغلول على سكوته تجاه هذا الامر ومحاولة لاظهاره بمظهر المقصر فيه . وحاولوا ان يستفيدوا من رصيد السخط لمصطفى كمال وتوجيهه الى سعد الذي كان يتمتع بثقة جماهيرية كبيرة « لعل اكبر درس نتعظ به هو انسياق الشعب في الثقة بفرد من افراده واعلائه مرتبة متى وصلت اليها الطبيعة البشرية قل ان تقدر على ضبط حواسها . »[٥٦] .

كتاب علي عبد الرازق :

للدكتور محمد عمارة دراسة وافية عن كتاب «الاسلام واصول الحكم» والمعركة التي فجرها على المستويين الفكري والسياسي[٥٧] ، مما لا وجه معه لتكرار تقصيها الآن في نطاق ما يمس « حركة الخلافة » المعروضة . وللكتاب ، مستويان من التأثير ، المستوى الفكري المتعلق بعلمانية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية ، والمستوى السياسي المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وافساد سعيه لتولي الخلافة . وكان تأثيره خطيرا على المستويين

جميعا . وقد كتب ايلي خادوري في دراسته عن « مصر والخلافة ١٩١٥ - ١٩٥٢ »(٥٨) ، ينكر على الكتاب اي دافع فكري ويحيله الى مجرد سلاح وقتي في معركة الاحرار ضد الملك . والحق ان الكتاب كان سلاحا في هذه المعركة ، ولكنه لم يكن كذلك فحسب . وتقرير ذلك لا يكون يكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الاحداث اليومية فقط ، ولكن يكون ايضا باستشراف الاثر الفكري الخطير الذي رسخه الكتاب في اجيال من المصريين ، تجد فيه ركيزة من اهم ركائز فكرها المستمر . وكشف الدلالات « المعاصرة » لأثر ما ، ليس من شأنه أن يتعارض مع نفوذه الفكري العام . وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذي الأثر بعيد المدى ، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ ابي العزائم اعترافا بالخلافة وانكارا لحق الملك فؤاد فيها . وما ينفي منطق خادوري في هذا الشأن ، ان حكم فؤاد والنظام الملكي وحزب الاحرار كل ذلك قد انتهى ، ولكن لا يزال كتاب الشيخ حيا بين الناس ، ولا يزال يدور في الرؤوس ، مؤيدة ومعارضة له .

يدور الكتاب في الأساس على محورين ، المحور السياسي المباشر وهو ما اكسب الكتاب مذاقا حاذقا ، اذ وجه سهام القول في شجاعة كبيرة ضد النظام الملكي الاستبدادي وضد ذلك «الذي يسمى عرشا لا يرتفع الا على رؤوس البشر ولا يستقر الا فوق اعناقهم . . » ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد اذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته . . الخ . والمحور الثاني هو الفكر الهادف الى فصل الدين الاسلاميّ عن انظمة الحكم . وقد لاحظ الاستاذ عمارة انه رغم الأهمية الكبيرة للكتاب ، فقد شابه تناقض في التصميم الفكري له ، من ناحية محاولته انكار ان النظام الذي وجد في عهد الرسول كان نظاما سياسيا مع الاعتراف بما كان للرسول من سلطان ، ويرجع الباحث هذا التناقض الى ان المنهج التاريخي العلمي قد افتقد بما يعنيه من « حرص على ادراك علاقات الظواهر بعضها بالبعض والصلات التي تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنوية في المجتمع بعضها ببعض وتجعل منها جميعا مع قاعدته المادية كلا واحدا . . »(٥٩) .

وقد كانت مشكلة الكتاب من الناحية الفقهية ، انه بيان لفكرة الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة ، وهذا يقتضي بحث هذه المسألة لا في ضوء السياق التاريخي ، ولكن في ضوء المصادر الأساسية للشريعة الاسلامية ، وهي القرآن والسنة والاجماع . وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر . فالقرآن الكريم « لا تجد فيه ذكرا لتلك الامامة العامة والخلافة » والنصوص التي تساق لا تفيد باللزوم وجوب نصب الامام(٦٠) . والسنة (وهي كل ما ثبت عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير مقصود به التشريع والاقتداء) لم تتعرض للخلافة ولا امكن للعلماء أن يستدلوا منها في هذا الباب على شاطىء ، والأحاديث التي تساق عن البيعة والامامة لا تفيد وجوب « الامامة العظمى » بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين ، ولا تفيد كون الامامة عقيدة شرعية وحكما

دينيا ، والتحدث عن شيء ، لا يفيد التزاما به[٦١] . واما الاجماع (وهو اتفاق مجتهدي الامة في عصر ما على حكم) فقد شك الشيخ في انعقاد اجماع على وجوب نصب الخليفة ، اذ عارض ذلك قوم من المعتزلة والخوارج ، واذ لا يكاد التاريخ الاسلامي يعرف خليفة الا وعليه خارج ، فالمعارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة ، وحتى لو استفيد حصول اجماع صريح أو سكوتي ، فيصعب أن يعتبر اجماعا صحيحا باعتبار ما يمكن أن يكون حدث من اكراه يعيب الرضاء ويخل بالاجماع ، والخلافة قامت على القوة المادية المسلحة ولم يحط مقام الخليفة الا الرماح والسيوف[٦٢] .

فلما بدأ الكتاب الحديث عن نظام الحكم في عصر النبوة ، لوحظ فيه التهيب الشديد[٦٣] . ودار بين مسارب الرأي والتوى بالبرهان والتف به الدليل . فقال انه لم تكن ثمة حكومة ايام النبوة انما وجدت زعامة الرسالة فقط ، ولمقامها سلطان الملك ، وقد انشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية ، وان كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك في الحقيقة ، والقران يشير للنبوة دون الملك . والقضاء الذي هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه ، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف في صحة الرواية عن توليهم ، وكانوا دعاة . والحاصل ان الكتاب اذ تعرض لهذا الأمر فقد استغرق في الجانب الفقهي منه على حساب الجانب التاريخي ، وتحولت بذلك الاحداث من مادة تاريخية الى مادة فقهية مجردة من ملابسات الواقع وترابط سياقه ، فصرف جهده لا للاستدلال التاريخي من الوقائع ولكن لتأويل الاحداث تأويلا فقهيا . فأنكر حقيقة ساطعة هي ان ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاما سياسيا .

والحاصل ان الكتاب يحاول ان ينفي كون الحاكم نائبا عن الرسول يقوم مقامه ، وهو ما تدعيه فكرة «الخلافة» وتوجب بقاءه ، كما انه يحاول ان ينفي وجوب بقاء اسلوب الحكم الذي ارتبط تاريخيا بفكرة «الخلافة» ، وهو الحكم الفردي المطلق ، فقال انه اذا كان ما رواه الفقهاء عن الامامة ، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة ـ من أن اصلاح الرعية يتوقف عليها ـ كان صحيحا ما يقولون ، ولكنه لا يصح الا بالمعنى المطلق للحكومة في اي صورة « مطلقة او مقيدة ، فردية او جمهورية ، استبدادية او دستورية او شورية ، ديمقراطية او اشتراكية . . » أما اذا أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون ودليلهم اقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة . . »[٦٤] ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح « الخلافة » ، هل يقصد فقط نظاما للحكم يتيح للحاكم سلطانا فرديا ، أم يقصد نظاما للحكم يتقيد بالشريعة الاسلامية ، أم يقصد الجامعة السياسية للمسلمين عامة . أي الجماعة السياسية التي تقوم الدولة في نطاقها . فان كان يقصرها على المعنى الأول فهو لم يوضح ، وان كان يقصد كل معانيها فقد كان دليله أقصر من دعواه .

وقد ووجه الكتاب بعاصفة من النقد ، كانت اهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت « حقيقة الاسلام واصول الحكم » ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين « نقد الاسلام وأصول الحكم » ، وحيثيات حكم هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ عبد الرازق من زمرة علماء الدين(٦٥) ، فضلا عما امتلأت به الصحف والدوريات التي هاجمت الشيخ(٦٦) . وأهم الردود ذات الدلالة في سياق هذا البحث ، كتاب الشيخ بخيت من حيث ان الشيخ كان واحدا من أنشط الدعاة لمؤتمر الخلافة في مصر وقتها . وألف الكتاب ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ عبد الرازق ، فبلغ نحو ٤٥٠ صفحة ، وكانّ يعارض كتاب عبد الرازق سطرا بسطر تقريبا .

ويظهر انه لا يكاد يكون خلاف بين الكتابين في وجوب وجود الحكومة كضرورة للعمران ، فضلاِ عما يوجد من نصوص شرعية وما يمكن تأويله من آي القرآن واحاديث الرسول . ولكن جوهر الخلاف هو في هذا النمط من الحكم الذي اصطلح على تسميته تاريخيا «بالخلافة» ، وهو الحكم الفردي الذي يتقيد باحكام الشريعة ، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها . وقد لاحظت صحيفة « كوكب الشرق » في ١٢ سبتمبر أن الخلاف بين الشيخ عبد الرازق ومن عارضه من الأزهريين، يكمن في انه يرى ان يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وان للشعب حق الرقابة التامة عليه وخلعه ، بينما يرى معارضوه ان حكومة الاسلام يجب ان تكون فردية في نظامها وانها ان بدأت بالانتخاب فليس بعده الا الطاعة والتسليم الكامل له .

يقول الشيخ بخيت « لا بد للأمة الاسلامية من حكومة يرأسها حاكم ، وكونه واحدا يدل عليه احاديث كثيرة . . » ، «فلا تصح اقامة الدين الا بالاسناد الى واحد او الى اكثر من واحد ، فاذن لا بد من احد هذين الوجهين ، فان الاثنين فصاعدا بينهما او بينهم ما ذكرنا (اي الاختلاف فلا يتم امر البتة ، فلم يبق وجه تتم به الأمور الا الاسناد الى واحد فاضل عالم حسن السياسة قوي على الانفاذ ، الا انه وان كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والاهمال منه اقل منه مع الاثنين فصاعدا . . » ، والبلاد التي لم يقم فيها حكم الواحد قد ذهب الدين في اكثرها(٦٧) . ثم يؤول نصوص القرآن التي توحي بعدم التفرق والاعتصام بحبل الله ، يؤولها مؤكدا هذا القصد ، « الحاكم الذي وجب على الأمة ان ينصبوه ليقوم نائبا عنهم في أمور دينهم ودنياهم واحد لا اكثر » فمزج بهذا بين وحدة الجماعة او وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم ، رغم عدم التلازم . ثم اطنب في ايراد الأدلة العقلية التي «تدل على ان الخليفة لا بد ان يكون واحدا » ، «وأن الأحاديث دلت على ان الحاكم لا يكون الا واحدا » . وهي احاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فردا ، «كل حكومة في الدنيا لا يكون لها الا رئيس واحد والا اختل نظامها » . ويحدد نظام الحكم في الخلافة بقوله « حكومة يختار رئيسها من الامة وهو الامام العام والخليفة الاعظم وتعطيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية

الكافلة لمصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية . . »(٦٨) .

وقد اثير عين هذا الفهم السياسي للخلافة من جانب الداعين للمؤتمر لا في مواجهة من ينكر الخلافة اصلا كالشيخ عبد الرازق ، ولكن في مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كمؤسسة سياسية بأسلوب نيابي ديمقراطي ، فكانوا يتهمون بانهم يستعيرون بذلك نظاما اوروبيا غريبا عن الاسلام(٦٩) .

ولم يقف الشيخ عبد الرازق ساكنا تجاه هذه الاعاصير ، فكان يكتب في «السياسة » يدفع عن موقفه الفكري الهجوم ، ويذود عن نفسه تهمة المروق من الدين ، وتهمة الهجوم الصريح على الملك فؤاد . وكان حديثه هادئا بسيطا مربكا لمعارضيه . وقد وقف الأحرار بداهة مع الشيخ في معركته هذه ، سيما بعدما صنع الملك معهم باخراجهم من الوزارة وانهاء التحالف بينهما . واندفع مثقفو الأحرار ومفكروهم في مساندة الشيخ بما يملكون من الثقافة وما يملكون من ادوات الجدل والمنطق(٧٠) .

الوفد والكتاب :

أما الوفد ، فقد كان يعاني منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة ايام الانتخابات الاخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية ، مع الهجوم السياسي المركز عليه ، ومع تقديم بعض من اخلص قادته الى المحاكمة في قضية الاغتيالات الكبرى . وكان يراقب الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم ، وكل منهما خصم له فلا بأس ان يشتد الصراع بينهما ، ولم يقم تحالفهما الا على ضربه ، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية . وقد نشأ الأحرار أصلا كانشقاق على الوفد ، وهذا يكسب خصومتهما حدة خاصة ، فضلا عن كون الأحرار حزبا ينافس الوفد على السلطة .

ولم يشأ الوفد مع بداية ظهور « الاسلام واصول الحكم » أن يدخل معركة سياسية الى جانب اعدائه التقليديين الأحرار ، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الآخر . وجراح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزف . والحق انهم ضربوا فيه بكل سلاح وبغير تورع ، واشتد ذلك منهم إبان حكم الوفد وبعد خروجه . ووصل الأمر في بداية حكم الوفد الى حد انهم داعبوا الجانب السياسي للخلافة ، وهي القضية ذاتها التي تثور اليوم . ثم ان اسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيفوز الأحرار تجاه الملك بغير عائد يعود على الوفد . والراجح ان مصلحة الوفد كانت في تصاعد الصراع بين الملك والأحرار ، ليضعف كل من المتصارعين صاحبه وليضعف احتمال رأب الصدع بينهما . على انه كانت للوفد اشارات يبدو منها ان بابه تجاه الأحرار ليس محكم الايصاد . وان ثمة املا لديه في تقارب يتم منهم اليه، على اساس احترام الدستور والعودة للحياة النيابية . ومع كل

الاحتمالات لم يكن للوفد صالح في ان يفسر موقف الأحرار على انه استشهاد لهم على ايدي الاستبداد دفاعا عن الحريات ، فضلا عن كون ذلك في نظر الوفد غير صحيح ، ويجب ان تكون الحصيلة لصالحه لا لصالحهم .

ومن جهة ثانية ، لم يرد الوفد أن يدخل معركة « الاسلام وأصول الحكم » على المستوى الفكري الديني لها ، وكان ثابت العزم في عدم التورط في صراع له بالدين وجه اتصال ، حذرا في تفادي موقف يثير بينه وبين خصومه ايا من قضايا الدين ، او يستخدم فيه الدين ضده او يحول الى هذا الميدان . والوفد مؤسسة سياسية ذات اهداف سياسية محددة ، فهو يلتقط من اية مسألة جانبها السياسي وحده ، ويفرز خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا . وكان في ذلك حريصا الا يكون بينه وبين جماهيره رباط غير رباط السياسة . وبهذا التقط الوفد من مسألة « الاسلام وأصول الحكم » جانب الدفاع عن الحريات ، حرية الفكر والنشر ، وركز على ناحية الحقوق الدستورية في هذه المسألة . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد دعا الى تمييز الدين عن قضايا السياسة ، فقد كان مسلك الوفد العملي يصدر عن الالتزام بهذا الذي دعا اليه الشيخ ، ومراعاة للجانبين سالفي الذكر يمكن تتبع موقف الوفد .

فقد عرفت صحف الوفد اولا ـ قبل محاكمة الشيخ ـ بعض هجوم على الكتاب وما اثار من مسائل دينية يجب الا تمس ، وبلغ الهجوم احيانا قليلة الى حد وصف الكتاب بأنه طعن على الاسلام والصحابة(٧١) . ومن ذلك هجوم «البلاغ» على الاحرار لأنهم يحاولون اساءة سمعة الحكومة المصرية في العالم الاسلامي افسادا لأمل الملك في الخلافة ، قائلين ان الدستور المصري يبيح الردة وان القوانين تجيز الربا وتعاطي المسكرات(٧٢) . مع نشر هجوم الشيخ الدجوي على عبد الرازق لأنه يزيد الامة انقساما « ويوجب تطلع بعض الناس الى تغيير الانظمة والخروج على المألوف المعروف »(٧٣) .

وأثارت هذه النغمة بعضا من الوفديين والعاطفين عليه من المثقفين . ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم ، الذي نشرت له « كوكب الشرق » رسالة يعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة احمد حافظ عوض على نقده للشيخ عبد الرازق ، وقال ميرهم ان الخصومة السياسية لا تبرر انتقاد القول البرىء ، فكتاب الشيخ صادر عن اقتناع وشجاعة ، والشيخ رغم الخصومة خير من بعض انصار الوفد الذين تركوا حزبهم تحت ضغط «الاتحاديين» ، ونبه ميرهم الى ان القضية ليست في خطأ الشيخ او صوابه ، ولكن في حرية الرأي التي يجب الا تمتهن باسم النظام ولا باسم الدين . ثم نبه الى وجه آخر للمسألة قائلا « هذه سبع سنوات لم انفك في بحرها من مناضلة رجال الدين المسيحي مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان ، وفيما يدعونه لأنفسهم في اموال الشعب من ولاية اسرفوا فيها كل الاسراف . وكان يقويني في جهادي هذا ما أراه في الدين الاسلامي الحنيف من حرية وسماحة » ثم نبه الى خطورة محاكمة الشيخ امام

«جهة دينية رسمية اشبه بالمجلس الاكليريكي . . والذي يدخل الريب في القلب من تدخل الرجال الرسميين للدين ما نراه عادة من الجمود ازاء مسائل اشد خطرا على الأمة والدين من هذا الكتاب او من الاعتداء على الدستور . . » ثم عاد يقول ان كل اعتداء على الحرية باطل .

ورد احمد حافظ عوض في ذات العدد على ميرهم ، قال ان علماء الأزهر هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتماع ، وان للحرية حدا ان جاوزته كانت شرا على نفسها ، فاذا كان الشيخ مخطئا فللعلماء مناقشته ، واذا كان شجاعا في الخروج على الاجماع فان الوتر الديني حساس ، وانتقد اظهار الكتاب في وقت التهيؤ لعقد المؤتمر الاسلامي واختيار الأصلح للخلافة . وفي اليوم التالي نشرت الصحيفة مقالا يتهم الأحرار بالالحاد . على ان ميرهم لم يسكت ، انما عاد يعلن اولا خشيته من الحديث في أمر قد يقال فيه ان غير مسلم ينصر مسلما على مسلمين « وفي هذا الأمر من غضاضة لا تطيقه النفس الأبية » . ولكنه لا يتكلم في مسألة الدين ، انما في مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما في شخص الشيخ . ثم اشار الى الموقف السياسي العام ، والى أن « أقلية » استحلت وقف الدستور تتحالف فصارت الأقلية المهددة (الاحرار) تخشى على الدستور » . وقال اذا كان كتاب الشيخ شرا ، فهل يبيح ذلك ارتكاب شر منه بالضغط على الفكر . ثم عاد ينبه الى خطورة ان تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ ، فهذا عدوان على الحريات وهو نظام لم يرزأ به الاسلام من قبل « اللهم انت المسئول ان تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون »[٧٤] .

اثرت هذه المساجلة في التنبيه الى « قضية الحريات » في موضوع الشيخ ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينية لمحاكمة الناس على افكارهم . وكان شيوع امر ازماع محاكمة الشيخ ، هو ما عدل سريعا بنقاد الشيخ من الوفديين عن النقد ، لأن المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميدان الدين وجدله ، الى ميدان الحريات والحقوق الدستورية ، اي الميدان السياسي وقد افسحت « كوكب الشرق » ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشيخ المدافعة عنه . كتب حسين عامر المحامي انه لا فائدة من الاستقلال السياسي الا ان يكون وسيلة للاستقلال العلمي والاقتصادي ، وهاجم تشكيل مجلس رسمي يحجر على الفكر والقول وهما أول أركان النهضة ، ثم قال ان الكتاب نفيس وقد جاء وقته المناسب[٧٥] . وكتب محمد كامل الحمامصي انه ليس غريبا ان يحتدم الجدل حول كتاب يبدو كأنه مذهب في الدين ، ولكن الغريب ان يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية ، وحتى لو كان الكتاب بدعة وضلالة فلا يجوز ان يحرق مؤلفه[٧٦] . ثم هاجم احد علماء الازهر « احمد علي المعذوب » الشيخ محمد شاكر الذي يستعدي الحكومة على مؤلف الكتاب قائلا انه يدعو الى قلب نظام الحكم . وكثرت الكتابات في هذا الخط[٧٧] .

فلما اصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف ، اجتمع عدد من كبار رجال

الصحافة والفكر واعدوا عريضة للملك تهيب به الا يستباح الدستور « في اقدس ما كفل وصان وهي حرية الفكر » ، ونددت بمحاكمة هيئة تصطبغ بالصبغة الدينية لعالم بسبب فكره . وكان ممن وقع العريضة احمد حافظ عوض « كوكب الشرق الوفدية » ، عباس العقاد « البلاغ الوفدية »، ومحمد صبري ابو علم -من رجال الوفد، ومحمود عزمي « السياسة » ومنصور فهمي . وكذلك احمد شفيق وصالح جودت المحامي ، من اعضاء الرابطة الشرقية ، وقد ترتب على تقديم العريضة ان استقال من الرابطة الشيخان محمد بخيت ويوسف الدجوي احتجاجا . ثم كتب احمد حافظ عوض يقول ان الهيئة التي حاكمته قد انزلته منزلة المصلح الاسلامي ، وايا كان الرأي في حكمها ورأيها فقد اخطأت في تصرفها[٧٨] ، واشار الى وجوب ان تتآزر الاحزاب دفاعا عن الدستور . وكتب حسن نافع الوفدي يهنىء علي عبد الرازق « بما استهدفتم له من بسالة وبطولة . . وسلاما على الدستور في سجنه »[٧٩] . وكتب العقاد ينبه الى ان الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافا دينيا ، وان المسألة وطنية في الاساس وليست مسألة دينية ، وان الدين اتخذ احيانا شعارا للمصالح ، ولكنه بيقين ليس هو الدافع او المحرك في هذا الشأن[٨٠] .

ولم ينس الوفد في هذا الموقف ان يغمز الأحرار الدستوريين ، منبها اياهم الى انه كان من الممكن استغلال الكتاب في توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم ولائهم للقصر ، اذ الكتاب ينتقد الخلافة « من الوجهة الملكية المحضة»، واذ يبدو منه مقت للملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعي لهدم فكرة الخلافة . وكان من الممكن ان يستغل الكتاب في ذلك كما كان ينتظر ان يفعل الأحرار لو كان الشيخ عبد الرازق وفديا .-ولكن القضية تتعلق بحرية الرأي التي يقف الوفد فيها موقفا مبدئيا[٨١] . وكانت مثل هذه الاشارات مما يساهم في تصعيد الصراع بين الأحرار والملك ، ويشير الى الأحرار بالتهمة التي رفعوها هم ضد الوفد منذ شهور قليلة ، وهي تهمة عدم الولاء للملك .

والذي يلاحظ ، كما سبقت الاشارة ، ان الكتاب يقف على محورين ، الخلافة وما يمسها من تراث يرتبط بالفكر الديني ، والملك وما يمسه من مبادىء الشرعية والدستورية . وكان الملك يريد ان يستتر وراء الدين تقوية لحكمه الدنيوي ويثير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على اساس كونه دينيا . وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال برمته ويكشف الجانب الدنيوي في دعوى الخلافة من خلال المواقف العملية المحددة (تشكيل اللجان او اجراء المحاكمة) ، كما يشكف الجانب الدنيوي في كتاب «الاسلام واصول الحكم» الذي يستتر وراء الدين كذلك ، وهو موقف المعارضة للملك ، ويحاول ان يورط الاحرار او يضبطهم في موقف الخروج على العرش ، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين الى ميدان السياسة ومبادى الدستور ، والى مواقف القوى المختلفة ازاء هذه القضايا ، ويقف ضدهم « تهمة الخروج على

العرش » بأن يرسل الشيخ - عبد الرازق الى صحيفة الكوكب يقول أن لا شأن له بالسياسة وهو بعيد عن ميدانها ، وكتابه يتعلق بالناحية العلمية وحدها « اي الجانب الديني والأبحاث المتصلة به »[٨٢] . ولكنهم في مواجهة دعاوي الملك ورجاله ضدهم يثيرون في صحيفتهم الأمر من الناحية الدستورية والسياسية . واذا كان الشيخ عبد الرازق قد قصد الفصل بين الدين والدولة «السياسية» ، فقد شهر الاحرار سلاح السياسة لرفع بردة الدين عن كاهل الملك ، واستمسكوا بالجدل الديني لتغطية ما يريد الوفد كشفه من اهدافهم السياسية .

ائتلاف الوفد والأحرار :

عظم الصدع بين الملك والاحرار منذ اخراجهم من الوزارة . ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينا ، هجوم يتخذ شكل الزجر الشديد جذبا لهم لا طردا ، حتى يأتوا اليه ضعفاء ، وقد وضح شيء من ذلك فيما سبقت الاشارة اليه ، وكان استقبال الوفديين لاخراج عبد العزيز فهمي بعبارات مثل « أساء دخولا وأساء خروجا . . وهكذا يفعل السفهاء » . وان الاحرار ماتوا كفارا بالدستور اذا اخرجوا من الوزارة بعد انتهاكه[٨٣] . واضطر هذا الموقف الاحرار الى الزعم بأن الوفد يتقرب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر في تركيز الهجوم على الاتحاديين ووزرائهم ، ولم يبد في الافق ان ثمة تقاربا من هذا النوع ، وكانت الوزارة تعد قانونا جديدا للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفديين[٨٤] . ولم يخل الأمر من اشتباكات بين الوفديين والبوليس تسيل فيها الدماء على باب النادي السعدي ، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجهاد في ١٣ نوفمبر .

على انه من وجهة ثانية ، كان ثمة ادراك بما يتهدد الوفد والدستور والحريات نتيجة استفحال نفوذ السراي . ومنذ يوليه ١٩٢٥ بدأ الوفد رغم هجومه على الأحرار برفع شعار « عند الخطر تلتئم الصفوف » ويصحب هذا الشعار بالهجوم على الاحرار مع «مواربة» الباب للائتلاف معهم . فمن أراد من الوفديين ان يلتمس عذرا للأحرار قال انهم « آلات مغلولة » ثم طالب بالتضامن والعودة الى روح اواخر ١٩١٨ اي قبل انشقاق الاحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار في مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الرأي ، واستمر اياما متتالية حتى صار اشبه بالباب الثابت في الصحف . وكان «للسياسة» مقال طالبت فيه بتنفيذ احكام الدستور رحب به الوفديون[٨٥] . واستمر هذا الوضع هجوما وجذباً بعد خروج الأحرار من وزارة زيور الملكية .

وجاءت نقطة التحول في خطاب عبد العزيز فهمي في ٣٠ اكتوبر ، الذي اعلن فيه خطأه في الاشتراك في الحكم مع زيور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور[٨٦] . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح امين الرافعي بعقد البرلمان المحلول في موعد انعقاده

الدستوري في اواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا . وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطني لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا في فندق الكونتننتال في ٢١ نوفمبر معلنا عدم الثقة بالحكومة . فكان لطمة شديدة وجهت للملك وكان اللورد لويد المندوب السامي الجديد قد حضر الى مصر ، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكينا للاوضاع التي افسدها شبق الملك للانفراد بالسلطة ، فاخرج حسن نشأت من الديوان الملكي بعد ذهاب لويد للسراي يومي ٨ ، ٩ ديسمبر[٨٧] . ثم حدث الائتلاف بين الوفد والأحرار والحزب الوطني ، انقاذا للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذي أقامه للمؤتلفين في ١١ ديسمبر . واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة زيور للاستقالة مع اجراء الانتخابات في مايو ١٩٢٦ . وانتصر المؤتلفون في الانتخابات وشكل عدلي يكن الوزارة ورأس سعد مجلس النواب . وكل ذلك يتم حصرا لسلطة الملك وتقليصا ، وباعتبار ان الائتلاف « خير الوسائل التي تستطيع امة مهددة بالميول الاستبدادية في الداخل والاعتداء الاستعماري من الخارج ان تحفظ بها النظام النيابي . . »[٨٧] .

عودة الملك للخلافة :

عندما ظهر ان نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له ، وحذر الانجليز من سياسته الطائشة التي قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم ، عندما ظهر ذلك بدأ الملك يركز من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكسب بها ما يعوض ضعفه ، ولكن هذا الضعف نفسه كان من أهم اسباب فشله في هذه المسألة ايضا . لأن أعداء الاستبداد المجرد من الغطاء المعنوي لن يقبلوا استبدادا مستترا بهذا الغطاء . وقد جاء الهجوم على مسعى الملك في ميدان السياسة من الوفد والأحرار ، وفي ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجماعة الشيخ أبي العزائم والجماعات الاسلامية خارج مصر .

ففي ٣ فبراير ١٩٢٦ عقدت «الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى» اجتماعا قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة في ١٣ مايو ، واصطحب تحديد الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر ، وهو النظر في مسألة الخلافة ومن يصح ان تسند اليه ، واهاب بالشعوب التي تغار على دينها ان تختار ممثليها لحضوره[٨٨] . وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر ديني لا دخل للسياسة فيه ، وانه سيبحث في مدى وجوب الخلافة ثم فيمن يكون خليفة ، وكذلك اتجه حديث الشيخين محمد بخيت وحسين والي تحديدا لمهمة المؤتمر[٨٩] . وكان ثلاثتهم انشط العناصر في هذه الدعوة .

اصطحبت الدعوة بحملة تعبئة كبيرة للمؤتمر ، تنبه الى تأثير الخلافة في الحياة للمسلمين ومنزلتها منذ كانت ايام الصحابة ، والى ما يلحق كرامة المسلمين من الاهانة بالغائها وما يكسبون من شباب من احيائها[٩٠] . وكان الملك حريصا ان يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب ، حتى يواجه انتصار اعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الاسلامي العام وامله في الخلافة[٩١] .

وكشف مع هذه الحملة ايضا عما يعتبر مذهبا سياسيا متكاملا يصاغ به نظام الحكم ان استقرت الخلافة لملك مصر . وهو مذهب يناقض اساس دستور ١٩٢٣ . كتب مراسل الديلي نيوز لصحيفته[٩٢] ، يقول ان الملك طامح الى الخلافة ، وان كبار رجال الدين هم موظفون لا يشك في علاقتهم تعديلها تعديلا جوهريا طبقا للآراءالعصرية الحديثة ، وهو ان تكون الخلافة مع هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الاسلامي ، ويكون الخليفة هو رئيس المجلس . فرد الشيخ محمد فراج المنياوي (رئيس جمعية تضامن العلماء والداعية النشيط للمؤتمر منذ ١٩٢٥وسكرتير شيخ الأزهر) يقول « ما وضع الخلافة في هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت رياسة خليفة صوري لا يملك من معنى الخلافة الا اسمها ، فهو نظام اوروبي غريب على الاسلام تؤيده الحكومات الجمهورية او الشعوب الصالحة للحكم الجمهوري ، وينكره التاريخ الاسلامي من عهد خلافة الخلفاء الراشدين الى عهد الدولة العثمانية ، ولأنه نظام اقرب شبها بالنظام الاوروبي الذي اعطته الكنيسة الكاثوليكية او التعاليم المسيحية الى البابا . . » . ثم حدد تصوره عن النظام السياسي للخلافة بقوله « يجب ان يملك الخليفة جميع حقوقه الشرعية باعتباره نائبا عن صاحب الشريعة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، ويجب ان يكون مقيدا بالشورى فيما لم يرد فيه نص من كتاب او سنة ، فيستشير العالم الاسلامي بواسطة مجلس عرش الخلافة[٩٣] .

فالنظام المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشاري من العالم الاسلامي . وهو ذات النظر الذي أوضحه الشيخ بخيت في كتابه .

وفي مواجهة هذا الاتجاه ، كانت الحساسيات السياسية بين الوفد والأحرار قد زالت بالائتلاف . فتكاتفوا في طعن حركة الملك ودعواه . واستنكروا جميعا عقد المؤتمر منبهين الى حرج موقف مصر اذا اختير ملكها خليفة للمسلمين . واذا كانت الخلافة دينية مدنية تؤيدها القوة والسلطة ، فهل ستكون مصر مسئولة عن مسائل الدفاع عن الأمم الأخرى ، وهل تصبح الخلافة في مصر كقناة السويس فيها مصدرا اخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الانجليز بها ، وهل في ذلك ما يؤلب الدول المسيحية على مصر ، ثم ما هو اثر الخلافة في الحقوق الدستورية التي ظفرت بها الأمة ، وإذا كان الدين يخلي الخليفة من التبعة فكيف يكون حاكما بغير تبعة ولا مسئولية . وذكرت «البلاغ» انه اذا كانت الخلافة تثير كل هذه المسائل ، فكيف ينص رجال الأزهر ان من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعا ، هم ومن يدعونهم من « شعوب الأمم الأجنبية »[٩٤] .

ومن جهة اخرى ، اذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليست شرعية فقط ، فالواجب ان يترك علماء الدين هذا الأمر لرجال السياسة . واختيار ملك خليفة يثير مشاكل يتعذر معها على الخليفة أن يقوم بواجباته الشرعية ، ويتعرض معها الدستور للخطر

وعلاقات مصر الخارجية للاضطراب ، واذ لم يختر ملك مصر خليفة فان ذلك يمس كرامة الدولة المصرية . وترشيح الملك للخلافة لا يكفي فيه موقف رجال الدين ، انما يقتضي موافقة مصلحة مصر طبقا للمادة ٤٧ من الدستور . وقالت السياسة « ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها الا تثار مناقشة برلمانية في مثل هذا الموضوع . . » وذكرت ان قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه « قيام سلطة الى جانب الحكومة قد ترى غير رأي الحكومة . . » ، ووجود السلطتين يثير الفوضى والتضارب . كما بررت «السياسة» دعوتها الى المؤتمر في ١٩٢٤ بأن الحكم وقتها كان في يد حكومة نيابية ، اما الآن فان الظروف قد تغيرت[٩٥] . وقد ذكرت الديلي نيوز ان حركة عنيفة تقوم في مصر خوفا من احتمال ان تسند الخلافة للملك فؤاد[٩٦] .

رجال الدين والخلافة :

انبعث الهجوم على مسعى الملك ايضا ، من داخل الأزهر ومن بين رجال الدين . وقد عرف ان اربعين من علماء الأزهر وقعوا عريضة ذكروا فيها ان مصر لا تصلح في الوقت الحاضر دارا للخلافة[٩٧] . وهي لا تزال محتلة بدولة اجنبية . والحكم فيها لا يزال بأيدي غير ابنائها ، وحكومتها اباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا[٩٨] . واهتم الملك بهذه الدعوة لقيامها في الازهر ، ودار التحقيق في سرية مع الموقعين على العريضة . ثم علمت الحكومة على اصطناع عريضة مضادة دارت تضغط على الشيوخ المذكورين للتوقيع عليها[٩٩] . ويذكر الدكتور محمد حسين ان تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة كما يدل التكذيب الرسمي الذي نشر في الصحف عنها ، كان حرصا من الحكومة الآ يذيع الأمر فيشجع الآخرين على المعارضة ، ولكن هذا التكتم لم يغن شيئا عن اتساع نطاق هذه المعارضة[١٠٠] .

وقد كان الشيخ محمد ماضي ابو العزائم ، شيخا للطريقة العزائمية وشخصية دينية معروفة ، وصاحب قلم يدور في كثير من الصحف عن مسائل الدين والاخلاق . وكان يتميز طول حياته بحس سياسي واضح واهتمام بقضايا السياسة كبير ، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلاء عن وادي النيل[١٠١] . وهو من الجيل الذي تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضي ومع الاحتلال البريطاني ، وله «دعاء الغوث» وهو يدل على ذوق سياسي طريف «اللهم باسمك العظيم الأعظم ، وبجاه المصطفى ﷺ ، وباسم اسمائك الحسنى ما علمنا منها وما لم نعلم ، ان تعجل بالانتقام ممن ظلم ، وان توقع الظالمين في الظالمين والكافرين في الكافرين ، وان يخرج المسلمون من بينهم سالمين غانمين يا رب العالمين » . وهو يعكس في منطقة نفسية نهايات القرن الماضي في مصر . عندما لم يكن المصريون استشعروا قوتهم الذاتية بعد ، فانحصر رجاء المظلوم لا في ان يقوى بنفسه ، ولكن في ان يفلت في القهر بتضارب الأقوياء . وهو نظر تكمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى .

وما ان الغيت الخلافة في ١٩٢٤ ، حتى بادر الشيخ بالحديث في هذا الأمر ، فقال ان الحكومة الوطنية القائمة منشغلة في طلب الاستقلال التام ، ولا ينبغي صرفها عن هذا المطلب لأمر آخر ولا ان يسمح باستغلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد ، ثم طالب ان تذهب بعثة الى انقرة تستكشف الحقائق ، واعلن عن مؤتمر اسلامي يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤[١٠٢] .

كانت وجهة نظر ابي العزائم ان مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبي بها . وانه يجب العمل على ابقاء الخلافة في تركيا وتقويتها ، فاذا لم يمكن ابقاؤ ها هناك ، وجب انتخاب خليفة من دولة اسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبي . وانه يجب ابعاد الملك فؤ اد عن هذا الأمر ، ويعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره . وكان هذا ايضا رأي جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت علي ، فالتقى ابو العزائم معهما في العمل ، وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطابع معاد للانجليز[١٠٣] .

وكان الأمير خالد حفيد عبد القادر الجزائري مقيما بالاسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبي العزائم[١٠٤] . وقد كتب يقول انه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعا لشتات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الأخلاق، فاذا كانت ارادة تركيا قد نفذت بخلعه ، واذا كان كثير من الملوك طامعين في الخلافة رغم كونهم واقعين تحت السيطرة الاجنبية ، واذا كانت فكرة عقد المؤ تمر لا تحتاج الى وقت طويل ولا يؤمن نجاحها ، فيجب المسارعة في حسم مسألة امان الله ملك الأفغان . واطردت كتاباته مؤيدا فكرته هذه ، وقال ان الاجانب يسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال افريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولا يبقى الا أفغانستان[١٠٥] .

انعقد مؤتمر أبي العزائم في موعده ، واسفر عن تشكيلات اوضحت نوعا من علاقاته السياسية ، وعن قرارات اوضحت اهدافه . أما التشكيلات فأهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو لمؤتمر اسلامي عام انتخب ابو العزائم رئيسا لها وعلي فهمي كامل نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد اقطاب الحزب الوطني ، مع ترشيح الأمير عمر طوسون لرياسة اللجنة العامة . والمعروف ان كان للأمير عمر طوسون في هذه الفترة علاقة بالحزب الوطني . اما عن اهداف المؤتمر فهي تكوين مؤتمر اسلامي عام ، وتكوين لجان فرعية في انحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر . وقد اجتمعت اللجنة للتحضير له في ٢٣ مارس ، وقررت تأليف اللجان والاتصال بالهيئات الاسلامية في الخارج وعقد الاجتماعات الدورية . وتقرر انه بعد ان تتم اللجنة العليا عملها بدعوة المؤتمر فانها « لا تحل ولا تنتهي مهمتها بانتهاء العمل بل تستمر في وادي النيل باسم جماعة الخلافة الاسلامية . . » . ثم وضع قانون للجماعة يتضمن مبادىء كثيرة منها الطاعة التامة للخليفة والدفاع عن النظام الشوري، ونشر الفضائل . . الخ ، مع مجادلة غير المسلمين بالتي هي احسن واحترام حرية الاديان . كما نص قانون الجماعة على

شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذي لا يتغير مدة حياته الا اذا استقال أو اقالته الأغلبية ، ونص على المستويات التنظيمية للجماعة ، وهي الجمعية العمومية التي تتكون بالانتخاب وتجتمع دوريا ، واللجنة التحضيرية واللجنة العمومية ولجنة السكرتارية وأمانة الصندوق . واللجان الفرعية التي تؤلف في المدن والقرى ، ولكل منها رئيس ووكيل وسكرتير وأمين صندوق ، وان يكون للجماعة صحف . . الخ(١٠٦) .

وعلى الفور نشطت الجماعة في تكوين اللجان مبتدئة باحياء القاهرة(١٠٧) . وحرص ابو العزائم ان يبتعد عن اثارة حذر الوفد منه ، واكد انه لولا انشغال الحكومة بشئون التحرير لكانت هي الاولى للدعوة للمؤتمر . فلما سئل عن رأيه في الحالة الحاضرة قال مؤيدا الحكومة « بصفتي مصريا أراني والحمد لله في مجتمع كنت اتمنى ان اعيش فيه منذ اكثر من اربعين سنة » .(١٠٨) . ثم طالبَ الأزهر ان يكون لجنة فرعية تنضم اليه بدل ان يشكل هيئة اخرى لدعوة المؤتمر(١٠٩) .

والحاصل انه بعد ظهور « الهيئة العلمية . . » بدأ لدى كثير من اقسام الرأي العام ، التركيز على هذه الحركة الرسمية باعتبارها الاصل الذي ينضم اليه غيره .(١١٠) . ووجه ابو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين الى حركته كحركة مناوئة لمساعي فؤاد(١١١) وبالنسبة للوفد فقد اثار حذره ان جماعة ابي العزائم اوجدت تنظيما ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من اعضائه فضلا عن التبرعات ، وهو يكون على اتصال بالحزب الوطني وبالامير عمر طوسون المناوئين للوفد ، ويعلن ان من مبادئه الطاعة التامة للخليفة والا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين . وقالت كوكب الشرق ان هذه الدعوة تشيع البلبلة وتثير الشبهة ، ونشرت البلاغ للشيخ المنياوي ان الحركة العزائمية اصبحت عرضة لتلاعب الاحزاب في مناوئة العرش والحكومة الحاضرة ، وان الشيخ يكثر من التردد على نوادي بعض الاحزاب ، وان خالد الحسيني رئيس لجنة الاسكندرية يخدم اغراضا اجنبية ، على علم من ابي العزائم(١١٢) .

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولي زيور الحكم ، ومع اشتداد رغبة الملك في الخلافة زاد تعرض الادارة للجان العزائمية ، وكانت صحافة الملك تستعدي عليها السلطة ، وجرى القبض على بعض اعضاء اللجان في الاقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة « المدينة المنورة » ، مع تفتيش دار ابي العزائم ومنعه من السفر للحج .(١٠٣) على ان عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعوتها(١١٤) .

واذا كانت الحركة لم تفض الى شيء ذي بال ، الا اشتراكها في المؤتمر الاسلامي الذي انعقد بمكة في ٩ يونية ١٩٢٦ وصرفه الملك ابن سعود عن النظر في مسألة الخلافة اصلا ، فان الحركة قد ساهمت في اضعاف حركة الملك ، اذ كانت حركة مناوئة له تولدت داخل فكرة

الخلافة ، وقد عارضته بشدة وافسدت عليه بعض سعيه وافسدت عليه دعوى ان رجال الدين يناصرونه .

ويضاف الى المساهمة في اضعاف حركة الملك ، مواقف الدول الاسلامية وشعوبها التي عارضت فؤاد . واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة ، اتجاه ملوك الدول الاسلامية الطامعين في الخلافة كالملك حسين الهاشمي الذي تأثرت بموقفه الهيئات الدينية الرسمية في شرق الاردن والعراق ، وكملك الافغان ، وكذلك الملوك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون اسناد الخلافة لاحد ما كالملك ابن سعود بالحجاز وامام اليمن . واتجاه البلاد الواقعة تحت الاستعمار غير البريطاني كالهيئات الرسمية التي تأثرت بموقف الاستعمار الفرنسي ، واتجاه الشعوب الاسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والذين عارضوا قيام الخلافة واسنادها لملك يخضع للانجليز ، كلجنة العلماء ولجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا ، اما فارس (ايران) فقد استمسكت بكونها بلدا شيعيا لا شأن لها بالامر . واما تركيا فقد الغت الخلافة ولا يعقل ان تلغي الخلافة من عندها وتؤيدها في بلد آخر .

مؤتمر الخلافة :

حوصرت دعوة الخلافة على المستويات المختلفة ، سياسيا ودينيا ، داخليا وخارجياً ، وظهر خلال الأشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده، أن الأمر تحيطه عوامل الفشل ، وادى هذا برجال الملك أن يفكروا في التراجع الهادي . فتنصلوا أولا من أن ثمة رغبة لفؤاد في الخلافة(١١٥) ، ثم أعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الهجوم . ذكرت « الاتحاد » أن التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد ان اقترب موعده ، وازاء ذلك فلا مانع من ان يقتصر على دراسة مسألة الخلافة وان يكون بمثابة تمهيد لاجتماع اخر يعقد في موعد آخر وفي بلاد غير مصر لاختيار الخليفة(١١٦) واجتمع مجلس ادارة المؤتمر برياسة شيخ الأزهر في ٢٥ أبريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامجه ، وحصر البرنامج في ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة وهي ، بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة ، ومدى وجوب الخلافة ، وبم تنعقد ، وهل يمكن ايجاد الخلافة المستجمعة للشروط ، واذا لم يمكن فما هو الحل ، واذا امكن فما يجب ان يتخذ لنصب الخليفة . وقد ادى هذا التراجع الى احتدام الخلاف داخل مجلس الادارة ، اذ عارض الشيخ محمد شاكر بحدة عدول المجلس عن البند ١٤ من بيان ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة(١١٧) .

انعقد المؤتمر في ١٢ مايو برياسة شيخ الازهر ، وحضره نحو ٢٥ مندوبا ، منهم مفتي الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعي من عكا ومفتي بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال . وحضره من مصر ستة اعضاء اربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين

وعشرين عضوا بمجلس ١٩٢٤ . وكان انعقاده بشارع نور الظلام في حراسة جمع من طلبة الازهر ورجال البوليس لئلا يدخل المؤتمر الا ذوو البطاقات . وفرضت السرية على اعماله . وما ان انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الازهر الذي دعا لعودة الخلافة تجميعا للمسلمين ، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين المجتمعين . فاستنكر بعض الاعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيون من شهوده ، وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ ان مندوب صحيفة «المقطم» ذات الميول الانجليزية يحضر وحده الجلسات ، ويتكرر اتصال سكرتير المؤتمر الشيخ والى به . ثم اختلفوا حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر اذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتعيين الرئيس . ثم ثار كثيرون لما لاحظوه من ان كلماتهم لا تدون كاملة بمضابط الجلسات ، وتبودلت في هذا الشأن اقوال عنيفة . وطالب الاعضاء العرب ان يرسل المؤتمر احتجاجا على مذابح الفرنسيين في دمشق فعارضهم الاعضاء المصريون . يحكى الشيخ الظواهري «كان انعقادا مشوها مبتورا . .» وان شيخ الازهر لما خشى على مقام مصر من لهجة الوفود دعم الوفد المصري باعضاء جدد من ذوي السياسة والكياسة منهم الظواهري واحمد تيمور ووحيد الأيوبي(١١٨) .

اما عن اعمال المؤتمر(١١٩) ، فقد كون بجلسته الثانية لجنتين ، تبحث كل منها مواد ثلاثة من مواد البرنامج الست واعدت كل منها تقريرا . فأكدت اللجنة الاولى تعريف الخلافة بانها رئاسة للدين والدنيا لا تنفصلان ، وان شروط الخليفة هي البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السمع والبصر والنطق ، مع القدرة على اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وحماية بيعة المسلمين ، وان يكون ذا رأي وبصر بتدبير مصالح المسلمين ، وذكرت ان شرط القرشية (أي ان يكون الخليفة من قريش) فيه قولان احدهما انها لا تشترط ، وقال الشيخ بخيت وحتى ولو اشترط فانه يتعذر توافرها الآن مع استيفاء الشروط الاخرى ، وذكرت ان الخلافة تنعقد باستخلاف الامام السابق او بيعة اهل الحل والعقد او بالتغلب والقهر من مسلم تتحقق فيه الشروط . وذكر مندوب الهند ان الخلافة خلافة أقوام لا خلافة فرد وطالب بارجاء البت في المسألة .

أما اللجنة الثانية فقد انتهى بحثها الى ما ينفي قيام المؤتمر ، اذ ذكرت ان مركز الخلافة «لا يمكن البت فيه الآن» . وذكرت ما مفاده استحالة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية ، وانه لو فرض وتوافر الاستقلال للشعوب الاسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم ، فان «أهم الشروط في الخليفة ان يكون له من النفوذ ما يستطيع معه تنفيذ احكامه وأوامره وأن يدافع عن بيضة الاسلام وحوزة المسلمين طبق أحكام الدين ، هل من الممكن الآن قيام الخلافة الاسلامية على هذا النحو . .» . وذكرت ان الخلافة قامت في صدر الاسلام لما كان للمسلمين من وحدة الكلمة «أما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع واصبحت ممالك واتما متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وادراتها وسياستها ، وكثير من بنيها تملكه نزعة قومية تأبى على احدهم ان يكون تابعا للآخر . .» ثم قالت «اذا فرض واقيم خليفة عام للمسلمين فلا يكون

له النفوذ الشرعي المطلوب ، ولا تكون الخلافة التي يتصف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقي ، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل ولا كثير . . » وبهذا كان مفاد رأي اللجنة انه بعد نشأة القوميات في العالم الاسلامي لم تعد ثمة امكانية لقيام الخلافة ، وان ما يقام متخذا اسم الخلافة في هذه الظروف هو امر وهمي ليس له من حقيقتها شيء . وهو حكم من اللجنة بانتهاء دورها التاريخي ما دامت القوميات قد ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، اذ لوحظ ان الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الايوبي يقترح « حل المؤتمر العام على ان يضرب المجلس اجل انعقاده بعد » . فووفق على رأيه بالاجماع ، ويبدو ان كان هذا هو الاجماع الوحيد الذي انعقد في المؤتمر . وقام الشيخ الظواهري يبرر ذلك تجنبا للفشل الصريح بقوله ان المؤتمر غير قادر بتشكيله الضيق هذا على اجراء البيعة وانه ينبغي تفادي الخلاف . ثم غلبه على امره واقع فشل المؤتمر فقال ناعيا « أرى من العسير علي وعلى اخواني والأسف يملأ قلبي والحزن الشديد يشملني ان نعلن أننا اجتمعنا لنقول أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة ، ولنقول أن المسلمين أصبحوا متفرقين في الأرض طوائف يستحيل اجتماعها . . واذا كنا لسنا أهلا لأن نبث في مسألة الخلافة فكيف نكون أهلاً لأن نبث في أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة . . »(١٢٠) .

وهكذا وصل المؤتمر الى نقيض ما كان يسعى اليه ، وبدلا من ان يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامي للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وان الخلافة ممكنة ، ويحيل في ذلك الى اجتماع ينعقد في مكان غير مصر لـم يحصل ، والى زمان لم يحل بعد ذلك ، لأنه كان مضى من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وابلغت قرارات مؤتمر القاهرة لمؤتمر مكة الذي اسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها ان من دعا للخلافة من الملوك ، انما دعا اليها كنظام للحكم يدعم به سلطته الفردية ، وليست كتجميع للمسلمين ضد الاستعمار ، ولو كان نظر المؤتمر للخلافة من هذه الزاوية الاخيرة لما اعياه النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول او الشعوب في شكل تنظيمي ما كعصبة للأمم او جامعة للدول ، ولكن كان خليقا به حينئذ ان يفقد وظيفته «الملكية» .

المراجع

(١) The Caliphata, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.

(٣،٢) د. محمد حسين . الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري . الجزء الثاني ص ٢١ ـ ٢٧ .

(٥) صحيفة الأهرام ، مقالات من ٤ ـ ٢٠ مارس ١٩٢٤ .

(٦) صحيفة النظام ٦، ٩ مارس ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ مقالات بأعداد النصف الأول من مارس ١٩٢٤ .

(٧) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .

(٨) صحيفة السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ .

(٩) الأهرام ٦ مارس ١٩٢٤ .

(١٠) الأهرام ، النظام ١٠ مارس ١٩٢٤ والأعداد التالية .

(١١) نشر علماء التخصص بالأزهر بيانا هاجموا فيه نداءات « الخونة المارقين » الذين ينادون ببيعة الملك حسين بن علي صنيعة الانجليز (د. محمد حسين المرجع السابق ص ٣٧ ـ ٢٩) .

(١٢) الأهرام ٧ مارس ١٩٢٤ .

(١٣) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤

(١٤) السياسة ١٠، ١٣، ١٧، ١٨ مارس ١٩٢٤ .

(١٥) الأهرام ١٠ مارس ١٩٢٤ .

(١٦) صحيفة مصر ٧ ابريل ١٩٢٤ .

(١٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ .

(١٨) البلاغ أعداد كثيرة مارس ١٩٢٤ .

(١٩) د. محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ـ ٤٤ ، د. محمد حسين هيكل ، مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الأول ص ٢٣١ .

(٢٠) د. محمد حسين ، المرجع السابق ص ٤٠ـ ٤٤ .

(٢١) السياسة ، وغيرها من الصحف ٢١ مارس ١٩٢٤ .

(٢٢) السياسة ، الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٤ ، مجلة المؤتمر الاسلامي العام للخلافة بمصر العدد الأول . أكتوبر ١٩٢٤ .

(٢٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ . أحمد شفيق حوليات السياسة المصرية ، الحولية الأولى ص ١١٩ ، الحولية الثانية ص ١٠٦ .

(٢٤) السياسة والأزهر ، من مذكرات شيخ الاسلام الظواهري ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

(٢٥) صحيفة الحساب ٢٨ نوفمبر ١٩٢٤ . نقلا عن كتاب « الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق » دراسة ووثائق . محمد عمارة ص ٨ .
(٢٦) السياسة ٢٢ فبراير ١٩٢٦ .
(٢٧) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ مقال محمد قنديل الرحماني .
(٢٨) النظام ١٢ مارس ١٩٢٤ .
(٢٩) الأهرام ١٩ مارس ١٩٢٤ . بقلم أحمد الضاوي محمد .
(٣٠) السياسة ٢٦ يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
(٣١) البلاغ ٣، ١٤، ١٥ ابريل ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكر .
(٣٢) البلاغ ١٧، ٢١، ٢٥ ابريل ١٩٢٤
(٣٣، ٣٤) البلاغ ١٤، ٢١ ابريل ، ١٣ يونية ١٩٢٤ .
(٣٥) السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ .
(٣٦) النظام ١٦، ١٩ مارس ١٩٢٤، البلاغ ١٠ مايو ١٩٢٤ .
(٣٧) السياسة ٢١ مارس ١٩٢٤ .
(٣٨) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .
(٣٩) الأهرام ٢٢ مارس ١٩٢٤ .
(٤٠) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٤١) مجلة الكاتب. ثورة ١٩ والسلطة السياسية . طارق البشري . اكتوبر ١٩٦٧ .
(٤٢) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٤٣) د. محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ .
(٤٤) البلاغ ١٤ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٤٥) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٤٦) البلاغ ١٧ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٤٧) البلاغ ١٤، ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٤٨) السياسة ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
(٤٩) البلاغ ١٦ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٥٠) مجلة المؤتمر الاسلامي . . العدد الرابع . يناير ١٩٢٥ .
(٥١) عبد الرحمن الرافعي . في أعقاب الثورة . الجزء الأول ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .
(٥٢) عبد الرحمن الرافعي . المرجع السابق ص ٢٣١ .
(٥٣) د. محمد حسين هيكل . المرجع السابق ص ٢٢٣ .
(٥٤) د. محمد حسين هيكل . المرجع السابق ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، ٢٦٠ .
(٥٥) البلاغ أول أكتوبر ١٩٢٥ .
(٥٦) السياسة ٥، ٧، ١٠، ١١ مارس ١٩٢٤ .
(٥٧) « الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق » دراسة ووثائق . محمد عمارة . بيروت .
(٥٨) The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, Elie Kedouri, PP. 194.
(٥٩) محمد عمارة . المرجع السابق ص ٤٣ ـ ٤٥ .
(٦٠) علي عبد الرازق . الاسلام وأصول الحكم . الطبعة الثانية . ص ١٦، ١٧، ٣٣.
(٦١) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ١٦ـ ١٩ ـ ٢٨، ٣٣ .
(٦٢) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ١٢، ٢٢ـ ٢٥، ٢٨، ٣١ ـ ٣٣ .

(٦٣) علي عبد الرازق . المرجع السابق ص ٤٦، ٤٧، ١٤
(٦٤) علي عبد الرازق. المرجع السابق ص ٣٥ .
(٦٥) مجلة المؤتمر الاسلامي . . العدد الثامن ١٩٢٥ .
(٦٦) مثلا مقالات الشيخ يوسف الدجوي ، البلاغ ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ .
(٦٧) محمد بخيت . حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٣٣ ـ ٣٥ .
(٦٨) محمد بخيت ، المرجع السابق ص ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٩٢، ١٠٧ .
(٦٩) صحيفة الاتحاد ١٥ ابريل ١٩٢٦ .
(٧٠) محمد عمارة . المرجع السابق وما أشار اليه من مقالات عن « السياسة » .
(٧١) صحيفة كوكب الشرق . مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض ، أوائل يوليه ١٩٢٥ .
(٧٢) صحيفة كوكب الشرق . مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض ، أوائل يوليه ١٩٢٥ .
(٧٢) البلاغ . أول أكتوبر ١٩٢٥ .
(٧٣) البلاغ . ٨ اكتوبر ١٩٢٥ .
(٧٤) نشر هذا المقال في الصفحة الأولى من عدد ٨ يولية ١٩٢٥ ، وكان رد رئيس التحرير في الصفحات الداخلية أيضا . كوكب الشرق ٩، ١٠ يولية ١٩٢٥ .
(٧٥) كوكب الشرق ١٣ يولية ١٩٢٥ .
(٧٦) كوكب الشرق ١١ يولية ١٩٢٥ .
(٧٧) كوكب الشرق ١٥، ٢٥ يولية ١٩٢٥ .
(٧٨) أحمد شفيق . أعمالي بعد مذكراتي ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .
(٧٩) كوكب الشرق ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
(٨٠) البلاغ ١٦ نوفمبر ١٩٢٥ .
(٨١) كوكب الشرق ٢٢، ٢٥ يولية ١٩٢٥ .
(٨٢) كوكب الشرق ٢٧ يولية ١٩٢٥ .
(٨٣) كوكب الشرق ٧، ٨ سبتمبر ١٩٢٥ .
(٨٤) البلاغ ٤، ٩ أكتوبر ١٩٢٥ .
(٨٥) كوكب الشرق ١١، ١٥، ١٦، ٢٩ يولية ، ١٧ أغسطس ١٩٢٥ .
(٨٦) عبد الرحمن الرافعي . المرجع السابق ص ١٣١ .
(٨٧) البلاغ ١٣ ديسمبر ١٩٢٥ .
(٨٨) مجلة المؤتمر الاسلامي . العدد التاسع ١٩٢٦ . الاتحاد ١٣ فبراير ١٩٢٦ .
(٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٢٤ فبراير ١٩٢٦ .
(٩٠) الاتحاد ١٠، ١٧ مارس ١٩٢٦ .
(٩١) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
(٩٢) نقلا عن الأهرام ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
(٩٣) الاتحاد ٥ ابريل ١٩٢٦ ، الأهرام ٢٥ ابريل ١٩٢٦ .
(٩٤) البلاغ ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
(٩٥) السياسة ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .
(٩٦) نقلا عن الاتحاد ٣٠ مارس ١٩٢٦ .
(٩٧) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .
(٩٨) كوكب الشرق ١٧ يناير ١٩٢٦ .

(٩٩) السياسة ٢١ يناير ١٩٢٦ .

(١٠٠) د. محمد حسين المرجع السابق ص ٤٠- ٤٤ .

(١٠١) نراجع مقالاته في « النظام » الأشهر الثلاثة الأولى من ١٩٢٤ ، سيما ١٤ فبراير ، ١٧ مارس . وله كتابات سابقة في اللواء والأهرام وغيرها .

(١٠٢) النظام ١٣ مارس ١٩٢٤ .

(١٠٣ , ١٠٤) عبد المنعم محمد شقرف . الامام محمد ماضي أبو العزائم ص ٢١٩ ، ٢٣٣ ، ؛ ٢٣٦ . وقد ذكر المؤلف أن خالد الحسيني مجاهد فلسطيني ، والواضح من كتاباته بالصحف غير ذلك .

(١٠٥) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ مارس ١٩٢٤ .

(١٠٦) كتيب « قانون جماعة الخلافة الاسلامية بوادي النيل » . ١٩٢٤ .

(١٠٧) النظام ٢٧ مارس ١٩٢٤ .

(١٠٨) النظام ٢٨ مارس ١٩٢٤ .

(١٠٩) مصر ١٧ ابريل ١٩٢٤ .

(١١٠) النظام ٣٠ مارس ١٩٢٤ . البلاغ ٢ ، ١٤ ابريل، ١٥ مايو ١٩٢٤ .

(١١١) مصر ٣٠ ابريل ، ٧ مايو ١٩٢٤ .

(١١٢) كوكب الشرق ٢٥ يولية ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣. يونية ١٩٢٤ .

(١١٣) الاتحاد ٢١ فبراير ١٩٢٦ ، عبد المنعم شقرف . المرجع السابق ص ٢١٩ .

(١١٤) الأهرام ١٦ ابريل ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ ابريل ١٩٢٤ ، عبد المنعم شقرف ص ٢٢٨ ، ٢٣٦ .

(١١٥) الاتحاد ٣٠ يناير ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ .

(١١٦) الاتحاد ١٨ مارس ١٩٢٦ .

(١١٧) الأهرام ٢٧ ابريل ، ٧, ١٢ مايو ١٩٢٦ .

(١١٨) السياسة والأزهر - المرجع السابق ٢١٥ .

(١١٩) الاتحاد ، الأهرام الأعداد ١٣- ٢٢ مايو ١٩٢٦ .

(١٢٠) الاتحاد ٢٢ مايو ١٩٢٦ .

الأزهر
بين القصر والحركة الديمقراطية

الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

(١)

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذي عرف فيما بعد بدستور ١٩٢٣ ، لم تضمنه حكما يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لغير المسلمين . ولا تكشف محاضر اللجنة عن أن أمراً كهذا أثير أمامها . وكان هذا مما يفيد أن اللجنة لا ترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله . وان تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الأخرى خاضعة للوزارة المسئولة أمام البرلمان ، ولا يمارس الملك عليها سلطانا الا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة . ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة أجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى ابراهيم سنة ١٩٢٣ ، افساحا لسلطات الملك . وقام صراع حول هذه التعديلات بين أنصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية . وأسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقاء البعض[١] . وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك ، حكم يحيل الى قانون يصدر فيما بعد ينظم « الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته . . فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدينيين والأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد » . ثم أعقبت هذا القول بعبارة «وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقاً للقواعد والعادات المعمول بها الآن» . (المادة ١٥٣) . واستخلص الملك بهذا النص اعترافا دستوريا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الأديان ، واقرارا دستوريا ببقاء الوضع الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة . وسجلت اللجنة الاستشارية التشريعية التي أدخلت هذا الحكم على الدستور لصالح الملك ، سجلت الهدف منه بقولها ان للملك على المعاهد الدينية الاسلامية « اختصاصات خاصة به يباشرها بشخصه » كالتعيين في الوظائف الدينية الكبرى ومنح الألقاب وميزات الشرف لكبار رجال الدين ، وان له في ادارة الأوقاف « حقوقاً منحت له طبقا لمبادىء الشريعة نفسها » . وان له بالنسبة للأديان الأخرى اختصاصات معلومة « وقد اعتبرت كل هذه الاختصاصات دائما

حقوقا شخصية للملك » . وهي حقوق ذات « صفة دينية » يتعين استبعادها من النظام العام الذي وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء[٢] .

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية ، لتكون ركيزة معنوية تدعم حكمه . وهو بهذا الاهتمام انما يستصحب تقاليد حكم أسرته العلوية وما سبقها من نظم القرون الوسطى ، من اعتبار المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتي الحكم الفردي المطلق . يذكر الشيخ الظواهري ان تعيين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الأزهر هو امتياز اختص به الملوك والسلاطين من العهد القديم ، ومنذ عهد محمد علي « وجد ارتباط مبارك بين الأزهر وهذه الأسرة العلوية » . ثم يشير الى ان تبعية الأزهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور ، اذ طرأ لبعض أعضائها ان حقوق الملك هذه « تنتقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابي . . الى الحكومة من جهة التنفيذ والى البرلمان من جهة التشريع وجهة الاشراف . . ولكن الأزهر كما قدمنا له صلة روحية قديمة بالملك»[٣] .

أما « القواعد والعادات المعمول بها » التي استبقاها الدستور ، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الأزهر الذي صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١) . اذ يعتبر الأزهر لا معهدا للتعليم والبحث فحسب ، ولا معهدا لنشر علوم الشريعة وتخريج من يعملون بالوظائف الشرعية فقط ، ولكنه مؤسسة ذات أهداف عقائدية تتخطى الأهداف المعروفة لمعاهد التعليم ، الى تخريج من يرشدون الأمة الى « طريق السعادة » ويعتبر شيخ الأزهر لا مديرا لجامعة فقط ولكنه أمام أكبر للمسلمين . ثم يعرج الى الجانب التنظيمي فيجعل تعيين شيخ الأزهر منوطا بالخديوي وبأمر منه . وتعيين شيوخ المعاهد وأعضاء مجالس ادارتها واعضاء هيئة كبار العلماء ، كل ذلك لقرار من الخديوي ، ثم يتعرض لميزانية الأزهر اذ يعدها شيخ الجامع ويعرضها على الخديوي مباشرة لتصدر بأمر منه . واذا كان هذا التنظيم ينسجم مع التنظيم العام للسلطات في الدولة سنة ١٩١٠ ، فان استبقاءه بعد ثورة ١٩١٩ وفي ظل العمل بدستور ١٩٢٣ ، يعتبر وضعا واضح الشذوذ، إذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام للسلطات فريد. ومن المعروف ان أية مؤسسة أو جهاز تتحصل من الناحية التنظيمية في هدف أو وظيفة تقوم بها ورجال يقومون بنشاطها ، وموارد لتمويلها . وان انفراد الملك باختيار الرجال واصدار الميزانية ، ليعني سيطرة منفردة على هذه المؤسسة . ويكفل له ذلك سيطرة منفردة على نشاطها وطريقة تحقيق أهدافها . ويزيده تمكنا من ذلك ما احتفظ به من القواعد والعادات المعمول بها بالنسبة للأوقاف ، باعتبارها مصدرا للتمويل المطلوب . والسلطة على الرجال والمال تعني سيطرة على الهدف والوظيفة. لذلك فان اختلاف نظام السلطات بالنسبة للأزهر والهيئات الدينية ، مع النظام العام للسلطات الذي رسمه الدستور ، لا بد أن يفضي الى اختلاف في نشاطها . اذ يحاول كل من الأطراف المتصارعة أن يمسك بماديات المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها هدفا ووظيفة .

لم يكن غريبا اذا، ان يحرص حكام مصر ، ملوك وسلاطين وولاة على ان تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الأزهر . ويضرب الشيخ الظواهري أمثلة لذلك بما أثبته من قيام علاقات الاخلاص الشديد من جانبه ومن جانب شيخ الأزهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوي وغيره بالخديوي عباس ثم بالسلطان حسين ثم بفؤاد سلطانا وملكا . ويذكر عن الملك فؤاد انه كان « حريصا على ان يعرف كل شيء عن الأزهر والمعاهد الدينية ، فقد كان جلالته يعتبر هذه الناحية من الأمور المصرية الناحية الخاصة به يديرها جلالته بدون وساطة أحد من وزرائه». (٤) . وكان طبيعياً أيضاً أن يكون الأزهر ملاذ فؤاد وأداته عندما طمع في الخلافة الاسلامية ، وان يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية والوفد من صراعات . والذي يظهر من تتبع الصراعات السياسية التي شهدتها مصر منذ تزعزعت السلطة المطلقة للملوك والحكام ، خاصة بعد ١٩١٩ ، أن من أهم ما كان يهتم به الملك دعما لنفوذه في مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية ، هو سلطته على الأزهر وهيئات الدين . لا يعادل اهتمامه بذلك الا اهتمامه بالجيش . وقد دافعت السراي دفاع المستميت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكي في مصر . وان فحص هذه الصراعات بالنسبة للأزهر هو ما يكون مادة هذه الدراسة .

بدايات المشكلة :

إذا كان الملك نجح في أن يضمن دستور ١٩٢٣ ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية ، فقد كان جهد القوى الديمقراطية ان تستخلص هذه المؤسسات منه وان تحوطها بسلطان النظام النيابي . واتخذ الصراع في هذا الأمر ـ كشأنه في غيره من قضايا السياسة ـ الشكل السلمي المشروع في نطاق صيغة الحكم والسلطة التي قننها الدستور وعبر القنوات التي رسمها . وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طرفين ، فهي تعترف للملك بسلطانه على المعاهد الدينية وتبقي الوضع الراهن ، ولكنها من طرف ثان تقر امكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك .

ومما يتعين ملاحظته من البداية انه اذا كان الأزهر هو مجال الصراع بين طرفي الاستبداد والديمقراطية . واذا كان الصراع صراعا منظما محكوم الصيغة محدد الاطار ، فان الصراع لا بد أن يتخذ صيغا قانونية وتنظيمية وفنية . تتعلق بالنواحي الدستورية والنواحي المالية والنواحي التعليمية ، ولا بد ان يتخذ شكل اختلاف في مناهج تطوير هذه المؤسسة وفي أساليب حل مشاكلها وان متابعة مراحل هذا الصراع واشكاله تقتضي الاشارة الى وضع الأزهر في هذا الوقت وما كان يحتمل فيه من مشاكل وأزمات .

لقد بدأت مشكلة الأزهر مع بداية القرن التاسع عشر ، ونمت المشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الوقت . كان الأزهر (والجوامع التي على نمطه كالجامع الأحمدي بطنطا) مركز العلم

وناشر الثقافة الوحيد . وكان سابغاً بردة الدين على السلطة ، وسند الولاية بما يحوطها من توقير وبما تحيطه هي من احترام وقداسة ، وكان هو المدرسة الوحيدة لتخريج رجال الدين والعلم ، ينقلون علمه الى الناس ويبتغون من فضل الله ورزقه في انحاء البلاد . وكان له من الأوقاف ما يكفل ريعها له التمويل المطلوب ، وكان مع ذلك مجال التجمع الشعبي من طالبي العلم القاصدين اليه من مختلف الأنحاء . فجمع بين وظيفتين متناقضتين ـ دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبي من الرأي العام المثقف على هذه السلطة ذاتها . وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لا تنازعه فيها مؤسسة أخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية . كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بغيته في نطاق المستوى الفكري والحضاري العام السائد وقتها .

ثم جاء نظام محمدَ علي بما عرف من السعي لبناء الجيش الحديث وانشاء المدارس الحديثة ، وادخال قدر من الترشيد على نظم الحياة الاجتماعية . والحداثة هنا تعني الأخذ في ذلك كله بما أثمرته الحضارة الأوروبية من علم طبيعي وتنظيم وثقافة . ولم يكن الأزهر كمؤسسة للتعليم بقادر على أن يسهم في تحقيق هذه الغايات . بمراعاة علومه التقليدية وأساليب تنظيمه ومناهج دراسته . كان الدين والعلم مترادفين ومتطابقين ، والأزهر قوام عليهما . ثم انقسم « العلم » الى علوم للدين وعلوم للدنيا ، وتميز الأزهر في النوع الأول وحده ، ونشأت خارج الأزهر مدارس تدرس علوم الدنيا . ومن يومها نشأ الازدواج في نظم التعليم في مصر ، كما نشأ في غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع . وكان احتياج المجتمع الى غير النمط الأزهري من طلبة العلم وخريجي المعاهد ، هو أول من نازع سلطان الأزهر كمؤسسة وحيدة للتعليم في مصر . اذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواما وحده عليها . واقترن بهذا الوضع ان استصفى محمد علي ما للأزهر وما لرئاسته من أوقاف يكفل ريعها له تميزه المالي .

على أن آثار هذا الوضع الجديد لم تنكشف سريعا . ولم يلحظ وقتها الا انصياع الأزهر مع القبضة القوية للحاكم . أما من جهة مزاحمة المدارس الحديثة له . فقد ظهرت في البداية كمجال جديد ينفتح أمام الأزهريين ، تستمد من طلبته بعض طلبتها ، وتستمد من خريجيه معلمي اللغة العربية والمصححين . فأفسحت أمامه المسالك لم تضيقها(*) . ولم يكن الأزهر ذو المئات من السنين والتراث والعراقة ـ وذو الشيوخ الاجلاء من الأعلام فيوض البحار من العلماء ، وذو الحظوة عند الولاة والنفوذ عند الجماهير ، وذو الحاضر ذي الشمول وذي الشموخ والشرقاوي والشيخ الامير ، وثورة القاهرةعلى الفرنسيين، ما كان له ان يخشى على رجاله من نفر من اصحاب الصنائع والحرف تخرجهم المدارس الحديثة . وما كان ليخشى على نفسه قط . وليس العلم الا ما يعلمه هو . فلما انهت اللائحة السعيدية في ١٨٥٨ الاحتكار الزراعي الذي انشأه محمد علي ، استردالأزهر سيطرته على الاوقاف المرصودة عليه وزادت هذه

الاوقاف وقتها[٦] . كما استخلص سعيد باشا الوالي من السلطان العثماني حق تعيين قضاة مصر ، بعد ان كان يعينهم قاضي القضاة الذي يختاره الباب العالي ، وأنشأ سعيد بعضا من « مجالس الاقاليم » يعين لكل منها قاضيا شافعيا وآخر حنفيا وافسح هذا امام الازهر ايضا .

وجاءت الهزة الثانية للازهر (بعد محمد علي) على عهد اسماعيل . ورغم ان اسماعيل افسح امام الازهريين بتعميم مجالس الاقاليم في مختلف المديريات وتعيين المفتين فيها ، والتعيين منهم في المدارس الابتدائية معلمين للغة ، ورغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة الى حد تطلبت فيه هذه المدارس من معلمي اللغة مستوى من المعرفة واسلوبا في التعليم يختلف عن معرفة الازهريين وطرائقهم . وهنا نشأت دار العلوم في ١٨٧٢ كمدرسة لتخريج مدرسي اللغة لمدارس الحكومة . وفي الوقت نفسه بدأت نذر تحول النظام القانوني في مصر الى الأخذ من النظم الاوروبية ، وانشئت المحاكم المختلطة في ١٨٧٥ ، وظهرت الحاجة لاصلاح النظام القضائي ، فأنشئت مدرسة الحقوق بدرب الجماميز وترجمت القوانين الفرنسية ـ وبدأ تعيين بعض القضاة من المدنيين غير الأزهريين ومن خريجي البعثات . ووظيفة الأزهر التقليدية ذات شعب ثلاث ، اللغة والشريعة والوعظ . وقد شاهدت السبعينات تهديدا جديا لهذه الوظيفة في شعبتيها الأوليين . ولم يبق للأزهر غير مزاحم في هذين المجالين الا القضاء الشرعي الذي انحصر في مسائل الأحوال الشخصية (الزواج والنفقة والارث . .) والوقف . فضلا عن الوعظ الديني .

وبعيد الاحتلال البريطاني مباشرة ، تم وضع مجموعات القوانين الجديدة ، التي تغطى مجال المعاملات المدنية كلها ونظام العقوبات ، وذلك أخذا من التقنينات الفرنسية . وتم انشاء الهيكل القضائي للمحاكم الحديثة ، مما فصل عن الازهر اهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية . ومع نهايات القرن التاسع عشر وضح الصدع امام المبصرين وغير المبصرين جميعا . مؤسستان للتعليم تقومان في مواجهة احداهما للاخرى ، من جهة ما تحتاجه من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة . ومؤسستان للقضاء إحداهما في مواجهة الأخرى ، وتستقلان من جهة نوع الخريجين الذي تطلبه والقوانين التي تطبقها ومجال العمل الذي تنشط فيه . وتم صدع مماثل في المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الفكرية وفي البناء الاخلاقي والسلوكي للافراد .

أمام هذه المشكلة قامت دعوة محمد عبده ـ يحاول رتق هذا الفتق الذي يتسع . ويدعو لتفتيح الفكر الاسلامي ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع ، وليمكن للفكر الاسلامي ان يقدم الاساس الاخلاقي والمعنوي لهذه الحياة المتطورة . وكانت وسيلته الى ذلك ، الدعوة لتطوير الأزهر وتفتيح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهاد حسب المصطلح الشرعي التقليدي . ولا يتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة . ولكن يكفي القول ان دعوة الاستاذ

الامام لم تصادف من داخل الأزهر جوابا شافيا . وكادت ابواب الجامع العتيد ان توصد من دونها . ووجدت دعوة الامام اهم استجابة لها خارج الازهر ، بين تلامذة مدنيين او تلامذة ازهريين ساروا بدعوة الامام بعيدا عن الازهر عبر المؤسسات الجديدة ، كسعد زغلول وأصحاب الجريدة وتلامذتهم . وترتب على ذلك ان زاد الفتق اتساعا . وما دام عز الانسجام بين النمطين المتقابلين ، فلم يعد ممكنا الا ان يكون نمو احدهما على حساب الآخر . وفي ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعي عن الازهر . وانفصلت من جذورها تقريبا اذ انشئت مدرسة القضاء الشرعي على عهد سعد زغلول وزير المعارف ، وانشئت المدرسة لا كمعهد عال فحسب يدخله من اكمل المرحلة الثانوية بالأزهر ، ولكن كقسم عال وقسم ثانوي مدتها معا تسع سنوات ، ويختار الطلبة لها وهم صغار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذا الوقت المبكر(٧) . وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف وتبعت مدرسة القضاء هذه الوزارة ايضا ثم الحقت في عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية . وما لبث ان انشىء قسم تجهيزي يغذي دار العلوم بالطلبة ويغنيها عن طلبة الازهر . فسد الطريق امام الازهريين هنا ايضا من هذه السن المبكرة .

هذا مثل للضيق الذي انحصر فيه الازهر عشية ثورة ١٩١٩ .

وقد زاد هذا الحصر احتقانا ان صاحبته زيادة متتابعة النمو في عدد طلبة الازهر . وبينما اخذت المنافذ منه تضيق ـ كانت الروافد اليه تتسع . بلغ عدد طلبته في اوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب ، وبلغ في ١٨٧٥ اكثر من عشرة آلاف طالب ، وهبط الى ثمانية آلاف في ١٨٩٢ ، ثم استرد العدد السابق في بداية القرن العشرين ثم بلغ نحو ١٥ ألفا في ١٩١٨ . وتراوح عدده بعد ذلك الى ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفا(٨) . وقد تكاتفت اسباب عدة لتحقيق هذه الزيادة ، منها الزيادة العامة في السكان مع نمو الرغبة في التعليم ، ثم ما سجله «هيوارث دن» عن رغبة الفلاحين ان يخلصهم الالتحاق بالازهر من الطلب للتجنيد الذي توسع فيه سعيد باشا(٩) . ما جرى مع بداية هذا القرن من انشاء معاهد دينية ببعض عواصم الاقاليم مما يسر لكثير من اهل الريف طلب العلم في مكان قريب .

واذا كان الازهر القديم لا يخرج اكثر كثيرا من ستة علماء في السنة ، لا تضيق بهم اروقة التدريس فيه ، ولا يطمحون هم الى غير التدريس فيه . فقد صار خريجو الازهر والمعاهد الدينية الملحقة به يبلغون المئات في السنة الواحدة ، يمتد نظرهم الى ما وراء الازهر بحثا عن وظائف التعليم بالمدارس الاولية والوظائف الكتابية والفنية في المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها . ومن هنا قام النزاع بين الازهر ومدرستي دار العلوم والقضاء الشرعي ، لان طلبة الازهر كما يقول عبد المتعال الصعيدي « وجدوا ان الوظائف التي تناسبهم في الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم . . (اذ) بعد الفرق بين ثقافتها وثقافة اهل الازهر ـ وقد زاد الطين بلة ان

الحكومة . . عمدت الى انشاء مدرسة القضاء الشرعي لانها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث في الازهر ان تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية . . فزاد انشاؤ ها من شكوى خريجي النظام الحديث في المعاهد الدينية وطلابه (أي خريجي الازهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠) حتى اقلقوا الحكومة بشكواهم واقلقوا اولياء الأمور في الازهر والمعاهد الدينية . . »[١٠] .

ثورة ١٩١٩ :

مهما قال المجددون عن موقف الازهر الرافض المتعض من دعوتهم ، فقد كان صحن الجامع وأروقته من اهم ساحات الثورة في ١٩١٩ . القى الازهريون بأنفسهم في خضمها من صبيحة اليوم الأول لها في ٩ مارس . وعرفت مظاهرات الالوف من طلاب الازهر وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقي الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق . وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الامة ، حتى ساهم في تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين ، وعرف القساوسة طريقهم الى منبره . وعرف المصريون فيه اساتذة مثل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ محمود ابو العيون ، يحتضنون مبدأ الجامعة الوطنية ، ويدعون للجامعة المصرية ويحمسون الناس للثورة ، وسمعوا صيحة الشيخ دراز ضد دعاة «التعقل» والاعتدال مع المحتل « عقل الثورة هو جنون الثائرين . »[١١] وكل ذلك معروف مشتهر . يذكر الاستاذ عنان « لم ينس بعد أبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذي قام به الازهر في الثورة الوطنية الكبرى . . وقد أثار موقف الازهر ثائرة المحتلين ـ فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الغاشمة وأمروا بمنع الاجتماعات بالازهر واحتل الجنود الانجليز مشارفه ورابطت امام ابوابه ، بل ذهبوا في ذلك الى محاولة غلق الازهر وطلبوا من شيخه (أبو الفضل الجيزاوي) ان يقوم بغلقه فرفض واحتج بانه مسجد تقام فيه الشعائر الدينية ولبث الجامع الشهير مفتوحا كعهده ، ولبثت المظاهرات تنظم من حوله وفي داخله بشتى الوسائل والمحاولات التي لم تجد فيها حراب الانجليز ورصاصهم . »[١٢] .

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة ، ان الملك رغم اطمئنانه لسيطرتهم على كثير من كبار رجال الأزهر لا شك استشعر الخطر من هذه القومة الازهرية ، وهي ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة او تمرد يهيج ثم يهدأ رغم بقاء اسباب الهياج ـ ولكنها كانت قومة تساهم في ثورة وطنية ضد الاحتلال الذي يساند الملك ، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردي . لذلك عرفت السنوات الثلاث التالية بعضا من القوانين والاجراءات ، أراد الملك من تقريرها ان يمسك بما يكاد ينفلت من الاعنة . وكان ذلك بالاسلوب التقليدي المزدوج ، احكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية . واذا كان نظام ١٩١٠ قد قصد فيما قصد ان يحقق عزل الازهر عن الحياة السياسية ، بما قرره من منع الطلبة من

الاشتراك في اية مظاهرة او اجتماع او الاتصال بالصحف لمدها بأية ملاحظات او اخبار ، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك ايضا (المادتان ٦٨ ، ٧٣ من القانون ١١ سنة ١٩١٠) ، فقد زاد الملك على ذلك ان اصدر في ١٧ اكتوبر ١٩٢٠ قانونا عن الأحكام التأديبية في الأزهر والمعاهد ، أورد في صدره ديباجة تحدد الهدف منه « نظرا لأن اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتأدية واجباتهم مما يؤدي الى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الاسلامي . ونظراً لأن كثيرين ممن لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد واتخذوا احترام هذه الأمكنة الدينية وعدم اباحة التعرض لها ذريعة لالقاء بذور المشاغبات وبث الآراء الفاسدة في الأذهان مما قد ينجم عنه الاخلال بالأمن . . » لذلك قرر أن يفصل أو يقطع راتب كل مدرس أو موظف يستعمل الجوامع أو المساجد في القاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلهي طلبة العلم أو يخل بالنظام العام . وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتغل بأمر من هذا « أو تكون له أي علاقة سياسية بأحد الاحزاب أو الجمعيات السياسية » . كما أجاز دخول رجال الأمن الجوامع والمساجد لاخراج من يلقي خطبا سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩) .

ومن جهة مقابلة ، وضع نظام جديد للتخصص بالازهر صدر في ٢٦ اغسطس ١٩٢٣ ، يتضمن انشاء تخصص للغة العربية بالازهر ينافس دار العلوم (القانون ٣٣) . وصاحبه نظام جديد لمدرسة القضاء الشرعي (القانون ٣٤) جعلت به المدرسة قسما من «الجامعة الازهرية الكبرى» ـ ورغم انه ابقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت ردت اليها من وزارة الحقانية) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها ، فقد وضعت هذه المدرسة تحت اشراف شيخ الازهر وشكل لها مجلس ادارة برياسته وفيه مفتي الديار المصرية ، وبهذا ربطت المدرسة بالازهر من جهة الادارة كما ربطت به ايضا من جهة الاساتذة والطلبة ، اذ الغي القسم الاول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذي كان يمد قسمها العالي بالطلبة ، وذلك لتستمد طلبتها من الازهر ، فتحولت المدرسة بذلك الى معهد للدراسات العليا لخريجي الازهر . واذ كان المتبع ان يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون الى مناصب القضاء الشرعي ، فقد بدأ في ١٩٢١ انصافا لخريجي الازهر على حساب خريجي المدرسة ، ان يعين أعدادا متساوية من خريجي كل من الأزهر والمدرسة في تلك الوظائف ، ثم تجري الترقية الى وظائف القضاء من بين خريجي الأزهر تمييزا لهم على زملائهم .[١٣]

ومما يتعين ملاحظته ان هذين القانونين الخاصين بالازهر ـ قد صدرا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل اعلان دستور ١٩٢٣ والعمل به ، دعما للهيكل التشريعي المواتي لسلطة الملك والمناوىء لقوى الحركة الديمقراطية الحديدة التي فتح لها الدستور بعض ابواب الدولة . ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والمظاهرات وقانون الاحكام العرفية . ويتضح مغزى

قانوني الأزهر في هذا السياق ، وقد سبقت الاشارة الى التعديل الذي ادخله الملك على مشروع لجنة الثلاثين والذي صدر به الدستور فعلا مقررا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية .

حكومة الوفد :

مع نفاذ الدستور ، اقبلت حكومة الوفد ، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية ، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول في يناير ١٩٢٤ . واكتسح مصر بكل فئاتها فأل حسن بأن اصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شئون الحياة ، تهذيب برامج التعليم وتشجيع اقامة المصانع ونشر الوية العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق . . ورأى الأزهريون انهم «وقد كانوا ركنا اهم ركن في الثورة الاخيرة التي تجني البلاد ثمارها الآن رقيا وتقدما ، انهم جديرون من ولاة الامور بنظرة عطف واشفاق على حالتهم المادية والمعنوية . .» ويضيف احمد شفيق ان الازهر منذ بدأ يظاهر المسألة الوطنية «أصبح معرضا للتأثيرات السياسية ومستعدا للعمل بما يوجهه اليه المغرضون ممن لهم منفعة في اثارته بعلمائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمطالبهم واحتجاجاتهم كلما بدت حاجة الى هذه الاثارة . ولا غرابة ان يكون ذلك كذلك ان نحن تأملنا ان الازهريين يودون ان يروا انفسهم متمتعين بكل ما يشهدون من اسباب في الطبقة الراقية . . وما كل ذلك الا نتيجة تضييق نظام العيش المدني الحديث على هؤلاء الذين انتسبوا الى العلوم والأعمال الدينية التي اخذ ظلها يتقلص في اكثر انحاء الشرق » .

وانه لا مناص من الاصلاح ليدخل الازهر في صنف المدارس العليا التي تؤهل خريجيها للمناصب الكبيرة(١٤) .

ويظهر من هذا الحديث ان للازهريين ـ كما تقدمت الاشارة ـ مشكلة حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش امامهم . وان سبب المشكلة هو تخطي الحياة المدنية الحديثة لمناهج الازهر ووسائله ، فعلاجها في الاصلاح ، ولكن من جهة اخرى اصبح وجود هذه المشكلة مما يمكن «المغرضين» من اثارة الازهر في معرض التيارات السياسية المتصارعة ، لتعكر جو البلاد بهذه الاثارة . فثمة ثلاثة جوانب مترابطة ، الجانب المهني او المطالب الاقتصادية للازهريين ، ومسألة الاصلاح كتجديد فكري . والسياق السياسي لاثارة اي مطلب . ومن الحق المشروع لأية فئة ان تطرح مطالبها الاقتصادية وان تدافع عنها . ويمكن ان يتصور ما كان يعانيه الازهري من الشعور بالظلم والانحصار ، اذ تضيق امامه سبل العمل والرزق ، ويعظم التباين بينه وبين من يعبترهم على الاكثر اقرانا وانداذا يعملون في المعارف والقضاء الشرعي ، ويلحظ ان مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الابواب دون الازهريين ، ولا يكاد يلحظ ازهري واحد في مراكزها العليا خارج الازهر والمعاهد الدينية ، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضي الا الشيخ محمد عبده عندما تولى منصب القضاء في محكمة

وكانت مطالب الازهريين طامحة الى المساواة مع الفئات الاخرى في اعباء المجتمع و
ن . وكان يمكن ان تندمج هذه المطالب في قضايا التقدم والتنوير ـ لو ارتبطت با
راطية السياسية ، ولكن انعزال حركة الازهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية الـ
ـية وعن السياق السياسي الديمقراطي الملائم ، هذا الانعزال قد احدث تعقيدات
ـك الحركة الازهَرية كما اربك كل من اخذ منها بطرف .

ظهرت مطالب الازهريين عندما ذهب منهم وفد الى سعد زغلول ، كغيره من
ت المختلفة ، يطلبون اصلاح حالهم والحصول على حقهم في الوظائف . وتحـ
بهم في ان يكون لحامل شهادة الاولية الازهرية حق التدريس بالمدارس الأولية ، و
ة الأزهر دخول دار العلوم مع الغاء تجهيزية دار العلوم ، ولحامل العالية دخول
صص بالأزهر أو مدرسة القضاء الشرعي . وان يوظفوا أئمة وخطباء ووعاظاً ومرشـ
ـة الأوقاف وكتبة بالمحاكم الشرعية ، وأن يخفف الكشف الطبي عنهم سيما بالا
صار . وطالبوا بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة بالأزهر[١٥] .

ـ من هذا ان مطلب «الاصلاح» الذي ظهر في القرن التاسع عشر . وبلورة الاستاذ ا
ـة لتجديد الفكر الديني وفتح باب الاجتهاد وراب الصدع الفكري والنفسي في المجتـ
المطلب قد بدأ يتحول في صميمه ليصير محض علاج لأزمة فئة في المجتمع ، ادركت ما ضـ
ا من انحصار اجتماعي واقتصادي من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية الـ
ـن التدريس . اي بدأ يتحول من هدف اجتماعي عام الى وسيلة لتحقيق المطالب الاقتصـ
ما ، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر الاجتماعي ، الى مطلب مهني لإ
ت للعمل أمام الخريجين والتمشي بركب المجتمع السائر .

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الأزهريين في امرين ، اولهما مايذكره الشيخ
ل الصعيدي من « ان سعد زغلول باشا كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده ، فكان رأ
ـح الأزهر من رأي استاذه ، وقد رأى اولئك الطلاب ان الأمر قد التبس عليهم في الاصـ
مطلب وظائف لا مطلب نهوض . » . وثانيهما ان سعدا لاحظ ان الطلبة وحدهم هـ
وا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيوخ الأزهر معهم ، ثم ذكر الطلبة ان الأزهر والمـ

ومن هذا الموقف تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد اول ما طرح عليهم وهم في الحكم موضوع الازهريين . فقد نظروا الى هذه المسألة لا على اساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية للفئات الاخرى ، ولكنهم نظروا اليه من زاويتين ، الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر واصلاح الأزهر وصولا الى هذا الهدف ، والزاوية الدستورية المتعلقة بالازهر كهيئة في اطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية . ولعل رغبة سعد ان يشترك الشيوخ مع الطلاب في مطالبهم ، مبعثها تقريره ان بعضا من كبار شيوخ الازهر على وثيق من العلاقات بالملك ، فهو يرغب ان يضغط الطلبة داخل الازهر لينجذب فريق من الشيوخ اليهم ، ليتحرك الازهر من داخله ببواعث الاصلاح والتجديد ، حتى ينهزم الملك في صحن الجامع . كما انه حاول ان يستغل مطالب الطلبة في ان يوجههم الى الملك ليتفجر الصراع حول تبعية الأزهر لأي من الملك والوزارة البرلمانية ، وليثور مطلب الاصلاح على ايدي الازهريين في مواجهة الملك .

وسيظهر في سياق هذه الدراسة ان هاتين الزاويتين كانتا دائما محور النشاط الوفدي بالنظر الى الازهر .

وتنبغي الاشارة الى ان الوفد لم يكن حزبا دينيا ، ولا كان من مقاصده او مناهجه استخدام الدين في النشاط السياسي . انما كان مؤسسة سياسية بحكم تكوينه واهدافه واسلوب عمله . وهو في محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه الى الوزارة البرلمانية انما كان يقصد لا ان يستعمل الدين في النشاط السياسي ، ولكن ان يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد اليه في دعم حكمه الفردي . كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية الى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ان تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير في الازهر لبعث حركة التجديد الفكري فيه كحركة انهاض فكري واجتماعي .

والحاصل انه لما قدم الازهريون مطالبهم ، كونت الوزارة لجنة منها لدراستها ، ولم تكد اللجنة تتم عملها في أغسطس ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر الى لندن للمفاوضة في المسألة الوطنية ، وكان من مشاغل هذا الأمر ما يبرر ارجاء النظر في تقرير الأزهر حتى يعود[١٧] . ثم عاد الرجل في اكتوبر بمفاوضات فاشلة مع ما كد ونالد رئيس الوزارة البريطانية .

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطاني ، وبدأ الملك وخصوم الوفد هجوما يتزايد شدة للعصف بالوزارة الوفدية . وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله عازما على جعل اداة الحكم « زغلولية لحما ودما » باقصاء الموالين لخصومه واحلال وفديين محلهم . وقوبل مسلكه من الملك و«الأحرار» بسعار شديد . وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومؤلف لجان الخلافة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر . اذ عينه الملك رئيسا بالنيابة للديوان الملكي . وقدم سعد استقالته لأن «أيديا خفية» (كما كان يطلق على

الملك ورجاله) تثير الدسائس ، وهتفت الجماهير « سعد او الثورة » فتراجع الملك واسترد سعد استقالته .

في هذه الظروف ، وفي ذات تلك الأيام ، راجت الشائعات بأن قرارات لجنة اصلاح الأزهر لا ترضي الأزهريين ، وان الحكومة تسوق في نشرها ، وان سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين . وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم ، وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذي عرفته منابر ١٩١٩ من اخلص الداعين للثورة، ولم يعرف في تاريخه السياسي الا بالميل للحزب الوطني ، والشيخ ابو العيون وغيرهم ممن على شاكلتهم . وساند هؤلاء رجال الحزب الوطني وافسحت صحيفة (الأخبار) انهرا لمطالب الأزهريين وللهجوم على الوفد . ومما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان « الأزهر يتفجع » شملت الأولتان هجوماً قاسياً على سعد، وشملت الأخيرة نقدا مستترا للسراي وتدخل حسن نشأت في شئون الأزهر[١٨] . وساهم الأحرار الدستوريون في هذه الحركة التي توجه ضد الوفد ، ولكنهم كانوا على قدر من الحذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر وللملك فيها ضلع[١٩] . واعلن الأزهريون الاضراب عن تلقي دروسهم حتى تجاب مطالبهم . وتركز مطالبهم في نشر تقرير اللجنة الوزارية ، وشمل الاضراب الأزهر والمعاهد الدينية في الاسكندرية وطنطا واسيوط ، وعقدوا الاجتماعات المتتابعة والفوا المظاهرات .

ورغم ان هذه الحركة الأزهرية كان لها اسبابها من صميم مشاكل الأزهر ، وساهم فيها من كان باعثهم رفع الغبن عن الأزهريين ، رغم ذلك فقد استغل الملك واعوانه هذه الحركة لصالحه ، باثارتها اصلا بنشر الشائعات ، وبتصعيدها بعد ذلك بالاجتماعات ثم الاضراب ثم التظاهر ، وفي النهاية بقيادتها نحو الاهداف السياسية المطلوبة في وضوح .

ونشط حسن نشأت في هذا الأمر كنشاطه في تكوين لجان الخلافة . وعرف ان خصوم الوفد السياسيين يستغلون الأمر[٢٠] ، وان « أيديا خفية » تحرك الطلبة وان حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة الى المزيا من التصعيد كلما بدأت الحركة تهدأ[٢١] . وعزت الصحف الانجليزية الأمر لأسباب سياسية وان المعارضة تثيره لتضع العراقيل امام وزارة الوفد[٢٢] .

في ٣١ اكتوبر قرر جمع من الطلبة الاضراب عن الدروس ثلاثة ايام مع الابراق للملك ورئيس الوزراء بمطالبهم . ثم ذهب فريق منهم الى سعد فحاول تهدئتهم ناصحا اياهم بالعودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة في مطالبهم ، ولم تخف عنه غرابة ان يقرروا الاضراب قبل ان يقابلوه . وفي اليوم الثالث للاضراب قرروا استمراره . فلما حاول الشيخ مصطفى القاياتي تهدئتهم انزلوه من المنصة ، وشاركهم طلاب معهدي طنطا واسيوط . ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية واصدر بيانا ينصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزانة . وقابل وفد من الطلبة ايضا وزير الداخلية واقنعهم الوزير بانهاء الاضراب ، ولكن ما لبثوا ان نقضوا وعدهم واستمروا فيه بتأثير

المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قيل . وكانت الحركة كلما بدأت تهدأ استثيرت من جديد . وظهر ذلك في صدور بيانات من الطلبة بوقف الاضراب ثم تكذب او يعدل عنها .

وفي ٣ نوفمبر تصاعدت الحركة الى مستوى سياسي واضح ، اذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين ، طائفين بالوزارات ورياسة الوزارة ، ثم قاصدين قصر عابدين وهم يهتفون « يحيا الملك يحيا الأزهر يحيا الملك نصير الأزهر ، لا رئيس الا الملك (طعنا في سعد) تحيا المطالب الازهرية» . وكتب الشيخ محمود الغمراوي يطالب «برفع الوساطة بين جلالة مولانا الملك وبين فضيلة شيخ الأزهر ، كما لا وساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء اذ لا يليق في عهد جلالتكم الميمون ان يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا . .»[٢٣] . فظهر هذا المطلب كمطلب سياسي صرف يؤيد سلطة الملك على الازهر . ثم اجتمع نحو عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين مواصلة الاضراب بسبب ان الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية .

كان موقف الوزارة الوفدية ، ان الاضراب والتظاهر وان كانا اسلوبا سائغا ضد الحكومات المناوئة للحركة الوطنية ، فهو « منكر لا يليق » ولا يتفق مع روح الدستور اذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية في نيابتها[٢٤] . فأصدرت بيانا يهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن ان الحكومة لن تبحث في مطالبهم اذا لم يعودوا الى دروسهم خلال ٤٨ ساعة ، وانها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانوني سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٠ ، وانها قررت منع المظاهرات طبقا لقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣ . فأصدر بعض شيوخ الأزهر بيانا انهوه بقولهم « نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة بأسرها بيننا وبين وزارة الداخلية . . » وعقد اجتماع بالأزهر قرر استمرار الاضراب و «استقبال جلالة الملك الدستوري العادل ورجاءهم جلالته في استصدار مرسوم ملكي كريم باجابة مطالبهم . . » فرابطت قوة من البوليس حول الازهر لمنع التظاهر . وذهب وفد من الطلبة يستقبل الملك عند مجيئه من مصيفه بالاسكندرية في ٥ نوفمبر ، وهم يهتفون بسقوط سعد زغلول وبألا رئيس الا الملك . وأصرت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين ، والجأت مجلس ادارة الازهر ان يصدر قرارا يعاقب من يشترك في الاضراب « بقطع مرتباتهم من الخبز ثلاثة شهور » مع احالة المحرضين الى مجالس التأديب ، وان تحقق وزارة الأوقاف مع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ في التحريض على الاضراب . وكان اشتراك هؤلاء يشير الى حسن نشأت الذي كان وكيلا لهذه الوزارة . ثم صدرت قرارات مماثلة من قسم التخصص بالازهر . وقد هاجم الحزب الوطني تشدد الوزارة ضد الطلبة ، بما كتبه امين الرافعي وقتها[٢٥] . وبعد توقيع هذه الجزاءات بدأ الطلبة ينتظمون في دروسهم من ١٠ نوفمبر . وانعقد مجلس التأديب في ١٢ نوفمبر مقررا فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخبز عن عدد آخر[٢٦] . وكادت العاصفة ان تهدأ لوزارة الوفد ، لولا ان عاجلتها حادثة مقتل السردار فاستقالت .

حكومة الملك :

لم تواتِ الظروف حكومة الوفد لأن تسجل كسبا يعتد به بالنسبة للأزهر . فهي لم تضع في التنفيذ مفهوما عن اصلاح الأزهر نهوضاً لا اصصلاح وظائف . وهي لم تنجح نجاحا حاسما في ان تصوغ مسألة الاصلاح الصياغة التي ترتضيها باعتباره تجديدا وفتحا لباب الاجتهاد ، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الاصلاح الوظيفي حسبما وضع خصومهاالمسألة دعما لروح المحافظة . وهي لم تحقق كسبا ذا شأن بالنسبة لزعزعة سلطة الملك على الأزهر .

ورغم ما حققته حكومة الوفد من نجاح كبير باستخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية ، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسبة الخمسين في مجلس الشيوخ والاعتراف بحقها في الموافقة على تعيين موظفي القصر الملكي ، رغم ذلك كله بقي وضع الأزهر على حاله بغير تحد جدي لسلطان الملك عليه ، وفاجأتها حركة المظاهرات كحركة مناهضة لها ، وكحركة ذات طابع شعبي تشمل بعضا من ثوار ١٩١٩ ، فكان ذلك مما يعتبر تحديا للوفد في عقر داره وفي مجال قوته الأساسية . وقد امكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيري واسع ان تحاصر هذه الحركة وان تعزلها عن جماهير الرأي العام ، مع رجاء امتصاصها مما لم يمتد بها الزمن لتحقيقه . والواضح ان كانت مدة حكم الوفد قصيرة تكاثرت عليه فيها المشاكل ، من المسألة الوطنية الى الصراعات حول السلطة مع الملك الى الصراعات مع الأحزاب الأخرى الى المشاكل الاقتصادية للفئات المختلفة الى تفاصيل مشاكل الادارة اليومية ، وأحاطت به المؤامرات فلم يتسع امامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يحلها او بالأقل يقيمها على أساس ووضع سليمين

ومن الناحية المقابلة ، بدا للملك انه كسب من الوفد نقاطا في صراعهما . فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنازع كما نوزعت على غيره . ثم كانت هتافات الأزهريين بألا رئيس الا الملك ، مما يندر ان يسمعه الجالس على العرش من جماهير في الشارع سيما بعد ١٩١٩ ، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد في الأزهر ذاته في وهج ١٩١٩ . ثم كان من أهم ما كسب انه نجح في ان توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لمصالحه ، باعتبارها في الجوهر مشكلة مهنية ومطالب اقتصادية . لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الاصلاح على طريقة الاستاذ الامام ، من حيث كونها تدعو لفتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير ، قاوموها لأنها بهذا الوضع تهدد النسق الفكري الذي يستخدمونه سنادا لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضع الاجتماعي الراهن . فاذاأفرغ مطلب الاصلاح من هذا المحتوى ، ليصير تعديلا لبعض برامج الدراسة بما يلائم زيادة الطلب على خريجي الأزهر في الوظائف ، وليصير مطلبا للعمالة الأوسع ، فقد وضع الاصلاح بهذا على طريقة تستبقي الفكر المحافظ ، ووضع « الاصلاح » بين يدي الحاكم ، يحوطه سيف المعز وذهبه . وأمكن قياس مدى السيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص في فرص العمل المتاح للخريجين وحساب الرواتب ، وباثارة التنافس بين خريجي الأزهر

وخريجي المدارس الموازية له .

لذلك كان من أول وأهم ما شغل وزارة زيور التي خلفت الوفد ، ان تستمر حركة الأزهر لصالح الملك . ونشط بعض من قاموا بحركة الأزهر في مساعدة الصحف المعادية للوفد والهجوم على سعد واعلان الثقة بوزارة زيور . واذا كان اهم مطلب اضربوا له هو المطالبة بنشر تقرير اللجنة الوزارية ، فلا يلحظ انهم اعادوا هذا الطلب على زيور . وقد قصد وفد منهم في ٧ يناير برياسة الشيخ ابي العيون الى قصر الملك يعلنون ولاءهم امام كبير الأمناء ويشكرون حسن نشأت على ما بذل لهم من جهد . ثم قصدوا الى اسماعيل صدقي وزير الداخلية والرئيس الفعلي للوزارة واسموه « وزير الأزهر » فوعدهم خيرا واستثمر وجودهم سياسيا بقوله « لا وطن بلا دين ولا أمه بدون عقيدة » . فلما ألفت الوزارة لجنة لاصلاح الأزهر برئاسة صدقي وعضوية وزيري المعارف والأوقاف ، طلب اليها الأزهريون الا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو أساس عملها ، فوافقتهم الوزارة رَغمَ معارضة الأحرار الدستوريين . ثم عفا الملك عمن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الاضراب[٢٧] .

زاد الطلبة في مطالبهم وهم يرون اقبال دنيا الملك عليهم . فطلبوا جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية ، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعي ، مع خفض سنوات التخصص الى عامين وجعل الامتحان على دورين ، والمساواة بين خريجي الأزهر وغيرهم من الخريجين . وطالبوا ان يختصوا في وزارة الأوقاف بوظائف مفتشي المساجد ومساعديهم والتدريس والامامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية ، وفي المعاهد الدينية بوظائف التدريس والفتوى والوظائف الكتابية ، وفي وزارة الحقانية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفي الا في القضاء . وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من أصول ريفية فقيرة يصيبهم كثير من أمراض الطفولة والصبا مما تجعل الكشف الطبي المتبع عند تعيين الموظفين عبئاً حقيقيا عليهم ، ومن حيث انتشار امراض العيون وما اعتاده الريفيون من الحاق المكفوف من ابنائهم بالكتاتيب والأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف ، ولهذا تضمنت طلباتهم مطلبا صيغ بطريقتهم الخاصة «يلغي الكشف الطبي بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفي على الأمراض المعدية » مع حفظ حق المكفوفين في الوظائف الملائمة . على انهم تمادوا في الطلب حتى رغبوا ان يكون لحامل شهادة العالمية خصم نصف اجرة المواصلات العامة . ثم كان مما طلبوه تعيين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين الفا ، مع جعل التعليم الديني اساسا في مدارس الحكومة . ويلحظ ان هذين المطلبين دينيان عقائديان قد يصلحان أساسا لنشاط جمعيات ثقافية او بالأكثر لنشاط حزبي ، فيكونان على المستوى الملائم لأهميتها العقائدية ، ولكنهما وضعا في سياق مطالب اقتصادية نثرية ، فظهر منهما جانب السعي وراء الرزق وحده[٢٨] .

استجابت اللجنة الوزارية للازهريين في بعض من اهم مطالبهم ، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم والمدارس الأولية للمعلمين لما سمي « الجامعة الأزهرية الكبرى » . على ان يبقى لوزارة المعارف الاشراف على مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبقا لمناهجها . كما رأت تشكيل مجلس ادارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برياسة شيخ الأزهر وفيه المفتي ومدير المعاهد من الأزهر ، وافسحت لحاملي العالمية في وظائف وزارة الأوقاف ، وأقرت للمكفوفين بحق الانتساب والحصول على الشهادات . وأجرت بعض التعديل في المناهج باضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات(٢٩) .

ثم اصدر الملك امرا ملكيا بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعي الى الجامعة الأزهرية الكبرى (الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥) ومرسوما ملكيا في ١١ مارس بتشكيل مجلس ادارة جديد لهذه المدارس . وكان مجلس الوزراء في ٤ فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسي الأزهر ورفع المرتبات بضعة جنيهات .

وفي الوقت نفسه ، عملت الحكومة على ان تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد ، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات نقلا فعليا من مجالس ادارتها التي لها حق الفصل في التعيينات والتنقلات والترقيات منذ ١٩١٠ الى وظائف ادارية كالمدير العام الذي انشئت وظيفته في ١٩٢٠ وعين له احد الشيوخ من رجال حسن نشأت ، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة ، وكلهم موالون لحزب الاتحاد الذي انشأه الملك ، واستقل هؤلاء بتصريف الاعمال من دون المجلس الأعلى للأزهر ومجالس الادارات ، فصار زمام الأزهر في يد الادارة لا العلماء ، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوي الرأي المستقل مثل الشيخ دراز الذي نقل الى اسيوط . ثم وضع نظام من مقتضاه ان يتخصص كل معهد ديني بطلاب الجهة التي يكون فيها ، وعرف ان الدافع السياسي لهذا النظام احكام مراقبة الطلبة . ونقل كثير ممن كانوا زعماء للحركة الطلابية ، من معاهدهم(٣٠) .

ورغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين وجد منهم من لم يرضَ عن ذلك ، فأصدروا بيانا يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لانصافهم ، وطافت وفودهم على الوزارات تدافع عن مطالبهم ، واستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا معلنين استنكارهم لها مما أدى الى حصار البوليس للمدرسة وفصل ٥٠٠ طالب ، ثم اضطرت الحكومة لاعادتهم خشية ان يتفرقوا في البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد(٣١) .

ومن جهة ثانية ، فان تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما ، ليس من الحتم ان يضمن الولاء السياسي لهذه الفئة ، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسي الغالب للرأي العام . واذا كان الملك قصد من تحقيق هذا المطلب رشوة هذه الفئة لتساندة ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، فان كثيرا من طلبة الأزهر نظر الى الأمر باعتباره استخلاصا لحق لهم لا يؤدي الى ارتباطهم

السياسي بحكومة زيور ، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطني الديمقراطي المستمد من تأييدهم السابق لثورة ١٩١٩ . لذلك لم تلبث التجمعات المعارضة لحكومة زيور ان ظهرت في اوساط الأزهريين ، سيما بعد ان وضح لهم ان الحكومة تستهدف من الاسراع في اجابة مطالبهم ، كسب تأييدهم السياسي في معركة انتخابات مجلس النواب التي اجرتها حكمة زيور بعد حل المجلس الوفدي ، واستفزهم ان تحول الحكومة مطالبهم المشروعة الى رشوة سياسية . فسارت وفود من طلبة الأزهر الى بيت الأمة تعلن تأييدها لسعد ، وصدرت منهم البيانات المؤيدة للوفد ، وتكونت لجان الطلبة في الأزهر ومعاهد طنطا والاسكندرية واسيوط تنشر بيانات في الصحف تعلن الثقة بالوفد وتذيل بقوائم طويلة من اسماء الطلبة دلالة على تحدي الوزارة ، وأدى ذلك الى فصل اعداد منهم(٣٢) . وفي ٨ يناير ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبي المعاهد حضره مندوبون عن الأزهر والمعاهد الدينية ومدرسة القضاء الشرعي ، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات في صف الوفد وتوجهوا الى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد . وفي ١٥ يناير ذهبت وفود من طلبة المعاهد الدينية الى سعد اظهارا للثقة به . ولجأت حكومة زيور الى فصل اعداد من هؤلاء ونقل بعض القضاة الشرعيين ومدرسي المعاهد جزاء على تأييدهم الوفد سيما اثناء المعركة الانتخابية(٣٣) .

واثناء الانتخابات شكلت « لجنة الأزهر الوفدية » برياسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طلبة أزهريين يدعون لانتخاب احمد ماهر مرشح الوفد في دائرة الدرب الاحمر التي تشمل الازهر ، ويقنعون الأزهريين ان مساندة المرشح الوفدي تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهريين . وتعرض اعضاء هذه اللجنة لاجراءات الوقف عن الدراسة والتهديد بالفصل وكانت النتيجة التي اسعدت الوفد كثيرا ان مرشحه في هذه الدائرة قد فاز في الانتخابات على مرشح الحكومة ، وسارت وفود من الأزهريين تهنىء سعدا بهذا الأمر(٣٤) .

الإئتلاف الديمقراطي :

بعد ان تحقق الائتلاف بين الوفد والاحرار الدستوريين في مواجهة الملك وضد وزارة زيور ، وسقطت هذه الوزارة ، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والاحرار برئاسة عدلي يكن . وبعد ان ظهر في تجربة حكم زيور عداء الملك للنظام النيابي ، وذلك بما ظهر منه في مسألة الخلافة الاسلامية وفي حرصه على تبعية الأزهر له . بعد كل ذلك وجد الحزبان المؤتلفان ان من أهم ما يجب على الإئتلاف ان يحققه هو الارتفاع بالدين عن ان يكون سلاحا في يد الملك ، وابعاد الهيئات الدينية عن سلطته المباشرة . وتحددت خطواتهم في هذا الشأن فيما يلي ، اولا اسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها . ثانيا الاحاطة بالازهر بالاسلوب القديم ، باستعادة المدارس الموازية له الآخذة من اختصاصه ووظيفته ، وهي مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعي ومدارس المعلمين الأولية ،

انية ونشاطها . وكانت هذه الخطوة الأخيرة هي الهدف الأصلي والنهائي . وهي ان تحـ
ـ عن وسيلة انشاء المدارس الموازية ، ولكنها اصعب بقدر ما هي احسم . لذلك
لفون في المجالات الثلاثة معا ، حرصا على كسب البعض ان لم يستطيعوا كسب الكـ
ـا الأولوية حسب الايسر . والملاحظ ان هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جـ
ـلاح الفكري الذي تتطلبه ، انما هي شرط لامكان تحقيق هذا الاصلاح . واذا كانت سـ
ـ على الميزانية واختيار الرجال قد ساعد على ما اعتبروه جمودا في وظيفة الأزهر ور
ـديد ، فليكن نقل السيطرة على الأمرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكري د
ـر ، وتحريك المؤسسة الى اهداف الاصلاح المطلوب .

وكان الوفد ثابت العزم والرأي على موقفه من مسألة الاصلاح ، باعتبار ان الوفد يقوم
الجامعة الوطنية على الديمقراطية ، وباعتبار اعدائه لسلطات الحكم الفردي التي تجاهد لـ
ـته التاريخية وتنفي وجوده السياسي كله . وكان الاحرار الدستوريون لا يزالون مثخني الجـ
ـغدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم في أول عهد زيور ، ومن المعركة التي خاضوها
ـ اقامة الخلافة الاسلامية في مصر ، ومن ضربه لهم باسم الدين في مسألة الشيخ علي
ـق . كما كان مثقفو الأحرار يحملون بعضا من تراث الفكر الليبرالي العلماني ومن الـ
ـيد الفكر مما تشربوه مع مفتتح القرن العشرين على يد محمد عبده ولطفي السيد . وقد سـ
ـة الى انهم رغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الأزهر واضرابهم
ـ ، لأن هذه الحركة تعتبر سابقة للتجمع الديني الذي يستهدف اغراضا سياسية لن يسـ
الا الملك . فلما تولى زيور الحكم كرهوا الاستجابة لمطلب الازهريين اهدار اعمال الـ
ـية التي بحثت شئون الأزهر ولم يحبذوا تكوين لجنة جديدة[٣٥] . لكل ذلك يلحظ ان ائتـ
ـرار والوفد في سنوات ١٩٢٦ ، ١٩٢٧ ! ١٩٢٨ ، لم تصادف نجاحا في مسألة سياسية مثـ
ـف في هذه المسألة الأزهرية على التحديد .

ـت الصراع[١] :

حرص واضعوا الدستور ان يضمنوه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الاوقاف وحـ
ـمي ووجوب ان يجري عليها ما يجري على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقـ
ـيرها (المادة ١٤٥) . ونتج هذا الحرص عن ان الاوقاف الخيرية التي تديرها و

محله بعد ذلك بسنين وزارة الأوقاف . وكان السند الشرعي لهذا الانتقال ان ولى الأمر قد (وكل) الديوان ثم الوزارة عنه في الادارة . وبالنسبة للأوقاف الأهلية فان الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية او توكيل من «ولي الأمر» ان كان هو الناظر اصلا . لذلك خشي واضعوا الدستور ان يترتب على هذا الاصل القانوني ان يسحب الملك توكيله بالادارة فيسترد سلطته على ادارة كل هذه الأموال او يخرج ميزانية الأوقاف من رقابة البرلمان ، فوضعوا هذا الحكم . وتناقشوا كثيرا في لجنة الثلاثين حول ما اذا كانت رقابة البرلمان تشمل الأوقاف الخيرية والأهلية معا كما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبد العزيز فهمي ام تنحصر في النوع الأول ، حتى لا يترتب على الضمانة التي توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسع في نظام الأوقاف الأهلية رغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبد اللطيف المكباتي . وانتهوا الى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الأوقاف من أموال(٣٦) .

ووجه اهمية هذا الأمر ، ان ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية كانت تستمد ايراداتها من ميزانية الدولة في جزء (وهذا لا شبهة في خضوعها لرقابة البرلمان) ، ومن ايرادات الأوقاف في جزء آخر . وكانت ثمة اوقاف مرصودة على الأزهر والمعاهد مشمولة بنظر كبار رجال هذه الجهات . والأهمية الثانية لهذا الأمر ، ان خروج ميزانية الأوقاف من اشراف البرلمان ووزارته من شأنه ان يوقعها تحت سيطرة الملك وحده ، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها الى تحقيق اغراضه بغير رقيب .

لذلك ما أن عرضت الميزانية على اول برلمان وفدي في ١٩٢٤ ، حتى ظهر ان حسن نشأت وكيل وزارة الأوقاف قد قدم الميزانية على اساس انها تتضمن انواعا ثلاثة من الأوقاف الخيري : والأهلي ، واوقاف الحرمين الشريفين . وأراد ان يفلت بالنوعين الأخرين من رقابة البرلمان ، فقدم الميزانية عنهما ارقاما اجمالية لا تصلح اساسا لنقاش او مراقبة . وراجعه مجلس النواب وأصدر قراراً باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الانواع الثلاثة ، وطلب الى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية ، ودافع وزير الأوقاف الوفدي عن وجهة نظر المجلس ضد موظفي وزارته ، قائلا ان ميزانية هذه الأنواع الثلاثة كانت تناقش في الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤ ، وان القوانين القائمة توجب مناقشتها ، وان بهذه الأوقاف حصصا لخيرات مما لا نزاع في سلطة البرلمان عليه ، كما يستحق منها للوزارة عشر الايراد مقابل الادارة مما يستحيل رقابته الا برقابة الميزانية كلها . ثم اصدر مجلس الشيوخ قرارا مماثلا رغم ما بذله حسن نشأت من جهد كبير لاثبات خطأ قرار مجلس النواب ، ورغم ما اثاره من ان الرقابة على الأوقاف الأهلية تكشف اسرارا عائلية يجب ان تستر . واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذي يؤكد حقه في الرقابة الشاملة واوصى الحكومة ان تراعي ذلك في الميزانية القادمة(٣٧) .

لم يسلم حسن نشأت بهذه النتيجة ، واستصدر في ٢ سبتمبر ١٩٢٤ بمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر اساس ان الأوقاف الأهلية كل منها وحدة قانونية

منفصلة فلا يجوز ان تجمعها ميزانية واحدة ، وان اموالها ليست من الأموال العامة ، وان ادارتها خاضعة لرقابة القضاء الشرعي فلا يجوز ان يزاحمه البرلمان . وعرضت هذه الفتوى على برلمان الائتلاف سنة ١٩٢٦ فتسمك المجلسان بقرارهما السابق ورأيا في هذه الفتوى مساسا بكرامة البرلمان ، وطلبا عرض ميزانية الأوقاف الأهلية واوقاف الحرمين عليهما ، وعرضت الميزانية فعلا[٣٨] .

ثم حاول اعضاء مجلس النواب في الدورة البرلمانية ذاتها ، ان يمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية ، وذلك بمناسبة نظر ميزانيتها . وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت في البداية عن تقديم ميزانيتها للبرلمان (٢٠٠ الف جنيه تقريبا) ، فهدد مجلس النواب برفض اعتماد المبالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة ، فقدمت اليه ميزانية المعاهد « كبيان محض لا كحق »[٣٩] . وقيل انها مستثناة من رقابة البرلمان بنص الدستور ، وانها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف المبالغ المخصصة للمعاهد . فردت اللجنة البرلمانية على هذا القول معترفة بانه ان لم يكن للبرلمان سلطة على ميزانية المعاهد ، فان سلطته قائمة بالنسبة للمبالغ التي تعطيها الدولة ووزارة الاوقاف الى هذه المعاهد ، وان للبرلمان ان يخفض هذه المبالغ او يحذفها تماما ، ولوحت بهذه السلطة مهددة . وانتهز عبد السلام فهمي جمعة النائب الوفدي ، هذه المناسبة لتفسر حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد ، يفسره بما يجرده من معناه ، فقال ان سلطة الملك في هذا الأمر لا يجوز استعمالها الا بواسطة الوزارة شأن غيرها من سلطات الملك حسب المبدأ العام في الدستور (المادة ٤٨) ، وان سلطة البرلمان في مراقبة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة . وأيده في قوله هذا مصطفى الشوربجي من الحزب الوطني وعلي أيوب الوفدي ، أيداه طالبين الا يوافق البرلمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر الا اذا ناقش الميزانية وقالا « لا اعتمادا بغير مناقشة » وأيدهم أحمد عبد الغفار من الاحرار الدستوريين وغيره . ولكن وزير الأوقاف عارض هذا الموقف . هنا تدخل سعد زغلول ليحول دون ما اعتبره تطرفا من شباب حزبه وغيرهم ، وما اعتبره موقفا سابقا لأوانه . وقال سعد أن الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بأن الازهر مستثنى من رقابة البرلمان حتى يصدر قانون بشأنه ينظم سلطة الملك عليه . والقانون لم يصدر بعد . فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الأزهر وليس له حق الرقابة عليه او نظر ميزانيته ، كل ماله سلطة غير مباشرة تتحصل في ان يلغي اعتمادا ماليا مطلوبا او يخفضه او يزيده ، وذلك حتى يصدر القانون المبتغى . ووجه كلامه الى النواب قائلا انه لا تجوز مخالفة الدستور « لان الدستور هو حامينا وليس لنا ملجأ سواه للمحافظة على حقوقنا » ونبههم بهذا القول الى انه لا تجوز مخالفة الدستور فيما يفيدهم ، لأن ذلك يفتح الذرائع للخصوم ان يخالفوه فيما يضرهم . فقوبل قوله بالتصفيق وتنازل عبد السلام جمعة عن اقتراحه[٤٠] ، وكسب البرلمان مطالعة ميزانية الأزهر والمعاهدة والرقابة غير المباشرة عليها بالتحكم في الاعتمادات المالية . ومارس هذه السلطة فعلا اذ الغى الاعتماد المخصص لوظيفة سكرتير عام

الأزهر فألغيت الوظيفة[٤١] ، وكان يشغلها احد رجال حسن نشأت .

وفي الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه وقرر احقيته الدستورية المطلقة في تعديل اي من القوانين السارية عند نظره للميزانية ، كما له ان يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حذفا او خفضا او زيادة[٤٢] . وفي هذه الدورة ذاتها نجح برلمان الائتلاف في ان يصدر قانونا يقيد سلطات الملك على الازهر كما سيجيء فيما بعد ، وضمن هذا القانون (رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧) حكما يمكن البرلمان من الاشراف على ميزانية الأزهر والمعاهد ورقابتها مثلما يفعل بميزانية الدولة وعرضت عليه الميزانية فعلا ، فلاحظ ان للأزهر والمعاهد أوقافاً غير محصورة ولا ترد إيراداتها في ميزانية المعاهد ، ويديرها موظفون كشيخ الأزهر ومشايخ الأروقة ، فطالب بحصر هذه الأوقاف وتوحيد ادارتها ودمج ايراداتها بالميزانية ، وفرض الرقابة الفعلية على ما يدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الأزهر والمعاهد في أوقافهم ومراقبة هذا الأمر . ورأى وجوب ضبط حسابات الانفاق التي تجري بغير رقابة ، والتي تتعدد فيها جهات « الصرف في الجرايات » من الشيوخ ، وقال مجلس النواب « ان هذه الحالة لا يجوز السكوت عليها ولا يمكن استمرارها وان الوضع الحالي للميزانية غير مفهوم ولا مقبول »[٤٣] .

أدوات الصراع[٢]

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية لالغاء قرارات الملك التي اصدرها سنة ١٩٢٥ بالحاق مدرستي دار العلوم والقضاء الشرعي ومدارس المعلمين بالجامعة الازهرية وبتشكيل مجالس ادارة جديدة لهذه الجهات . فأعلن مجلس النواب في ٣١ يناير ١٩٢٧ بأن الأمر الملكي لسنة ١٩٢٥ ومرسوم ١١ مارس ١٩٢٥ كلاهما باطل بطلانا تاما من الوجهة الدستورية ، وبرر ذلك بأن هذه المدارس انشئت بقوانين خاصة غير قانون الأزهر فهي لا تخضع لسلطة الملك على المعاهد الدينية ، وبأن دار العلوم التي انشئت في ١٨٧٢ - ومدارس المعلمين في ١٩١٠ تخرج معلمي التعليم العام ، فيجب ان تبقى خاضعة لوزارة المعارف . واعلن ان في نية وزارة المعارف اعادة القسم التجهيزي لدار العلوم . ولما بدأ المجلس يناقش هذا الأمر طلب الشيخ مصطفى القاياتي تأجيل المناقشة ، فعارضه كثير من النواب ، وطلب احمد عبد الغفار وجوب الاسراع في نظرها ، واعلن صبري ابو علم ان في قرارات الملك هذه افتئات على السلطة التشريعية اذ سلطة الملك لا تشمل نقل مدرسة من وزارة المعارف الى المعاهد الدينية ، وأيده يوسف الجندي والنقراشي الوفديان وابراهيم الهلباوي من الأحرار الدستوريين الذي قال ان الجامعة الأزهرية رغم فضلها المعروف « يظهر انها كسائر الكائنات قد لحقتها الشيخوخة » ودعا الى تقدم المعاهد بسرعة التقدم في انتشار «السيارات السريعة والطيارات العجيبة» وايده حافظ رمضان من الحزب الوطني . وبهذا ساهم كل من الوفد والاحرار الدستوريين والحزب الوطني في اتخاذ هذا القرار .

ولم يعارضه الا قلة من مثل حسن صبري الذي دافع عن قرارات الملك فقوبل بضجة كبيرة ، ومصطفى القاياتي الذي أعلن تحفظه تجاه فكرة اعادة القسم التجهيزي بدار العلوم لما يخشاه من ان

.خل دار العلوم او القضاء الشرعي بعد ان يؤدي امتحان التخرج من هذه التجهيز

وانتقل بحث قرارات الملك الى مجلس الشيوخ في ٧ فبراير ، وكانت مظاهرات الازه
احتجاجا على قرار مجلس النواب . فتصدى رئيس الشيوخ للأمر قائلا انه من الو
تورية يمكن لمجلس الشيوخ الا يبحث هذا الموضوع ، لأن قرار مجلس النواب كان و
ل قرارات الملك ، كما يمكن ان يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدر هو الأخر قرارا ا
لها « ولا يختلف اثنان من ذوي العقول ان المرسوم باطل بطلانا جوهرياً » . ثم رجع ا
، الثاني لأنه « يجمل بنا ان نأخذ نصيبنا من المسئولية مع المجلس الآخر » . وحتى يفهم
ر ان مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب في قراره . ثم هاجم لجوء الطلبة الى الاض
، بشدة على شيوخ الأزهر يومها الذين يستغلون الطلبة لمآربهم الشخصية . ووافقه على
ن تكلم يومها ومنهم محمد محمود خليل ومحمد صفوت ، كما ذكر الشيخ محمد عز العر
يم الملك معارضة للدستور الذي أقسم أعضاء البرلمان يمين الاحترام له ، وان الأزه
ون اعضاء البرلمان بالحنث في القسم، وقرر المجلس بالاجماع بطلان هذه المراسيم واس
ركة الرجعية » التي يقوم بها الأزهريون .

بعد ذلك خطا البرلمان خطوة جديدة في احكام احاطته بالازهر . لقد حقق قراره الد
.ة الى فصل تلك المدارس عن الازهر . وكان الجديد هو انشاء قسم تجهيزي واحد ي
ستي دار العلوم والقضاء من دون الازهر . فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب الغاء
صص الذي وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعي من القسم الاولى لها لصالح الاز
اء تجهيزية دار العلوم وتعديل مناهجها لتغذي دار العلوم والقضاء الشرعي من خريجيها
م بيان وزير المعارف في ٨ فبراير الذي اوجد نوعا من الصلة بين طلبة الازهر وهذه المد
طريق امتحان اشبه بالمعادلة ، فقد اشيع ان المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف
ها التي ستغذي بخريجيها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم في القرآن الكريم . ومن ثم
و الابتدائية الى تجهيزية دار العلوم الذين ينقلون الى دار العلوم او القضاء الشرعي
ن بعد تخريجهم مدرسين وقضاة . ويصير الازهر وطلبته منفصلا تماما عن كل هذا الهيئ
رض الاقتراح من هذه الناحية لأنه يسد امام الأزهر اهم المنافذ ويسلب طلبة المعاهد
ت العمل ، ولا يكون لأي من مستويات الدراسة في المعاهد الدينية ان ينتقل الى اي

والمعاهد الدينية »[٤٥] .

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه وارسله الى مجلس الشيوخ فبدأ نظره على عجل ، ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض بشدة حرمان طلبة الازهر من وظائف القضاء الشرعي ، وقال ان اعادة التجهيزية التي تصب في دار العلوم والقضاء الشرعي والتي تتغذى هي من المدارس الابتدائية ، هذا التسلسل يعني « بذلك يكون الأزهر قد قضى عليه » . . وانفعل بحدة فقال « ابتلينا في هذه الايام بفلاسفة مدعين يريدون ان يصارعوا الازهر ويفهمون ان الفلسفة هي الالحاد وان كل ملحد وكل خارج على الدين في نظرهم فيلسوف . . القانون المطروح يمس الأزهر ورجاله مساً عظيماً . . لا يصح ان يهدم الازهر على أيدينا » فقام محمد محمود وزير المالية يطلب التأني في الموافقة على القانون وطالب بعدم حرمان طلبة الازهر من دخول المدرستين . وأيد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر في موقفه معارضا ان يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية . هنا وقف علي الشمسي وكذب ما يشاع وجزم بان تجهيزية دار العلوم ستغذى من الازهر نفسه فاستقبل بالتصفيق . واستمرت المناقشة جلستين في هذه النقطة وحدها . ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد[٤٦] .

واستمر الوفد دائما وبعض من كبار المفكرين يميلون الى ان تكون وزارة المعارف هي المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم ، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف في الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها . وقد تم للوفد في ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الاوقاف الى وزارة المعارف[٤٧] . وطالب طه حسين في ١٩٢٨ ان تقتصر اهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ والا يلتحقوا بوظائف اخرى ، وان يكون القضاء الشرعي لطلبة كلية الحقوق وحدها ، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم[٤٨] .

(٢)

رد الأزهريين

كان الملك بعد سقوط وزارة زيور ، مهزوما ضعيفاً . والتاجر اذا افلس عاد الى دفاتره القديمة . وهذا مفاد عودة الملك في عهد الائتلاف الى التنقيب عن الخلافة الاسلامية . والى فعل المزيد في توثيق علاقاته بكبار رجال الازهر . وبدأت احتفالات توزيع المنح الملكية على اوائل الخريجية من المعاهد الدينية ، تتجدد لترسخ الدعاية عن « الرعاية الملكية » في عقول الناشئة من طلبة الأزهر ، وتصحبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الأزهر ورجاله[٤٩] . وصحب الدعوة لمؤتمر الخلافة اثارة لعبق سلفي حول قضايا مسرفة في ضآلتها ، ولكنها تثور كما لو كانت جوهر مشاكل المجتمع . صخب النقاش حول ان طلبة دار العلوم والأزهر سيلبسون الزي الافرنجي وان هذا ماس بكرامة الدين ويسيء الى دعوة الخلافة . واستدرج للافتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشيخ محمد شاكر الذي أفتى بأن الاسم لا يتطلب شكلا معينا للزي الا ستر العورة « وحتى لو اعتبر الصليب شارة شرف مثلا لجاز لبسه» . لكن ادارة الازهر هددت باتخاذ اجراءات التأديب ضد من يغير زيه من الطلبة . ثم تفرع الموضوع الى حكم لبس القبعة في الاسلام ، واشرعت الاقلام فيه بين مؤيد ومعارض ، حتى أصدر شيخ الازهر والمفتي بيانا ذكر صراحة « ان من تشبه من المسلمين بغيره في لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقادا او عملا . فمن لبس القبعة ميلا الى دينهم او استخفافا بدينه فهو كافر باجماع المسلمين ، ومن لبسها تشبها بهم فان اقترن بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر أيضا ، وان لم يقترن بها ذلك فهو آثم . . »[٥٠] .

في هذا المناخ بدأ يظهر ما تنويه وزارة الائتلاف وبرلمانها من تعديل اوضاع الأزهر وفصل المدارس عنه . والملاحظ انه اذا كان للمسألة الأزهرية جوانب ثلاثة كما سبقت الاشارة ، تتعلق بالتجديد الفكري والصراع الدستوري والمصالح الذاتية للأزهريين ، واذا كانت حركة الازهريين قد فقدت هذا الرباط بين الاطراف الثلاثة وانعزلت مصالحهم الذاتية عن الجانبين

الآخرين ، فان ذات الشيء يفعله برلمان الائتلاف ووزارته الآن بالنقيض ، اذ اهتموا بالجانبين الاولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الأزهر . واذا كان الملك قد استغل موقف الازهريين في ١٩٢٤ ، فقد استطاع الان ايضا ان يستغل الموقف لصالحه بسبب اغفال رجال الائتلاف في فرض ما ارتآه ، ولكن كان نجاحه على حساب الازهريين فانعزلوا عنه . وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال ، ساعد على تأكيد مفهوم «الاصلاح» بالمعنى الاقتصادي الوظيفي ، وأثارت سياسة البرلمان قلق الازهريين على مستقبلهم ، ويصعب على فئة كاملة في المجتمع ، ان تؤمن وتؤيد قيما سياسية عن التقدم والنهضة والديمقراطية والتجديد والاصلاح ، اذا كانت كل هذه القيم قد صيغت او وضعت في التطبيق بصورة تنفي وجود هذه الفئة عينها ، او تضيق عليها الى حد الافناء . لذلك كان السخط والقلق بين الازهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للائتلاف والديمقراطية . وكان من الطبيعي ان يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم .

وقد عرف هذا الوقت ان بعض الشيوخ يقدمون العرائض الى جهات يسميها احمد شفيق « غير ذات صفة في الموضوع » اي السراي ، يشكون فيها البرلمان الى الملك ويذكرون ان البرلمان والحكومة يسيرون في اتجاه يعارض الدين ويخالف الشريعة وذلك بازماعهما تعديل نظام المعاهد الدينية . واستفز ذلك الحكومة والبرلمان واثير في شكل سؤال من احد النواب وجواب عنه من رئيس الوزارة[٥١] . وذلك لما يعنيه من تحد لسلطة الوزارة والبرلمان وتخط لهما . وجرى بعد ذلك في اوائل ١٩٢٧ حادث بالازهر اذ ألقى بعض الطلبة مفرقعات مما يستعمل في الاحتفالات ، ولكنهم قصدوا بالقائها ان تكون انذارا بالاضراب . ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة ففصلت ادارة الازهر اربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان ، وأخذت حركة الاضراب تتصاعد ، حتى إذا أبطل مجلس النواب مراسيم الملك عم الاضراب الأزهر والمعاهد . وتجمع الطلبة يخطبون ويصخبون ويهاجمون البرلمان والحكومة ، وأسهم نفر من شيوخ الأزهر بالتحريض على الاضراب ، وصحبه تجمع الطلبة عند أبواب الأزهر وفي داخله يثيرون ويستثارون ويبرقون الى الملك والوزراء طالبين عدول البرلمان عن قراره . ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالأزهر مؤتمراً عاما لهم هتفوا فيه بسقوط الدستور وسقوط البرلمان ، ودعوا الى حل البرلمان وتعطيله ، وخطب الدستور وسقوط البرلمان ، ودعوا الى حل البرلمان وتعطيله ، وخطب فيه الشيخ أبو العيون « لقد جرحوا جرحا فيجب ان نقابله بجرح مثله » وسارع اليهم من رجال الوفد محمود سليمان غنام والحسيني زغلول فعجزا عن تهدئتهم . علقت صحيفة افريكان وورلد تقول « ان المضربين من طلبة الأزهر اتخذوا لهم شعارا محفوفا بالأخطار بصياحهم ، ليسقط البرلمان . لتسقط الحكومة ، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل »[٥٢] .

لم تقف الحكومة مكتوفة اليدين ازاء ذلك ، بل قابلت حركة الازهريين بعزم شديد . في

البداية اصدرت رئاسة الازهر بيانا بما صرح به رئيس الوزراء لشيخ الازهر وشيوخ المعاهد . من ان قرار مجلس النواب لا يمس الازهريين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم واتخذت الحكومة موقف الافهام والتوضيح . فلما ثار الهتاف بسقوط البرلمان ، صد كثيرا من عطف الرأي العام على الأزهريين . باعتبار ارتباط الآمال في التقدم والنهوض بنمو النظام البرلماني في مصر . ووقف البرلمان يشد أزر الحكومة ويحثها على الحزم مع الأزهريين ، وقد سبقت الاشارة الى قرار مجلس الشيوخ الذي تحدى الازهريين ووصم حركتهم بالرجعية ، وقد تضمن هذا القرار ايضا مطالبة الحكومة بالضرب على ايدي القائمين بهذه الحركة « والموعزين بها والمشتركين فيها سرا او جهرا » ووجه رئيس المجلس اتهامه الى شيوخ المعاهد واسماهم «المفسدين الهمجيين المحرضين على عصيان الدستور الساعين في اثارة الفتنة» . فقوبل من اعضاء المجلس بتصفيق حاد . واثير الموضوع ذاته بمجلس النواب في اليوم ذاته في ٧ فبراير ، وذلك في شكل سؤال من حامد محمود واستجواب من حسن نافع ، وطالبوا الحكومة بالجواب الحازم على ما يعتبر تمردا على البرلمان الذي هو مصدر السلطات . ولم يفت مجلس النواب ايضا ان يشير بالاتهام الى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن الاضراب ، أثير سؤال بالمجلس عن ان المشيخة اصدرت بيانها في ٣ فبراير متراخية يومين عن بدء الاضراب بغير سبب ظاهر ، ودعت في بيانها الطلبة الانتظام في الدراسة يوم ٧ فبراير بغير سبب ظاهر ، يدعو الى تراخي هذا الموعد المضروب أربعة أيام ، وقيل ان ذلك يدعو « الى الشك والتساؤل عما اذا كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهريين » . فرد رئيس الوزراء « . . ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة كانت راضية »(٥٣) .

وأرسلت الحكومة قوات البوليس ترابط عند الأزهر وتمنع دخول الطلبة المسجد في غير اوقات الدراسة ، وتفرق من يتجمهر منهم عند الأبواب ، ثم قدمت عددا من شيوخ الأزهر والمعاهد والطلبة الى النيابة العامة التي والت التحقيق معهم بتهمة التحريض على كراهية الحكومة والبرلمان والنظام الدستوري(٥٤) .

وأسهمت الصحافة في هذا الموقف من الأزهريين . وقد سبقت الاشارة الى ان ابطال مراسيم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطني جميعا . وقد علقت صحيفة الأهرام بأن دعوة الاضراب رجعية فيها عبث بسلطة الهيئة النيابية والتنفيذية وعدم اذعان لقراراتها ، مما لا يمكن احتماله(٥٥) . وكتبت السياسة « ان الرجعيين لا يفتأون يسعون لاغراضهم من القضاء على الحكم النيابي في البلاد . . لقد كنا نفهم ان يناقش هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر وان يحتجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيه مسا بالدين وبكرامة رجاله . . اما الاحتجاج . . على الهيئات التشريعية لاتجاه يرمي الى قلب نظام المعاهد الدينية الحاضر فليس له معنى الا محاربة الحكومة القائمة ومحاربة الدستور في أساسه . ونحن نبرىء طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من ان

يتجه فكرهم الى مثل هذه الغاية »(٥٦) وعزاعبد القادرحمزةفي «البلاغ» الوفدية حوادث الاضراب الى ان الحكومة لا تملك في المعاهد سلطة ادارة ولا تأديب ، فلم تستطع منع وقوع الفتنة ، ولم يكن امامها الا ان تطلب من النيابة العامة التحقيق مع من وقعت منهم الجرائم . واستمد من هذا الحادث مبررا قويا لحث الحكومة على ان تقدم للبرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضع تعيين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان(٥٧) . على أنه لم يلحظ أحد منهم وقتها أن هتاف الأزهريين بسقوط الديمقراطية وإن كان يدين الأزهريين وقتها ، فهو يحمل نوعا من الادانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث انه كشف عن قصور سياسته بما عزل بعضا من قوة ثورة ١٩١٩ عنه .

الازهر يتبع الوزارة :

كان مما دعا اليه محمد عبده لاصلاح الازهران يوحد التعليم في مصر ، ورأى في دار العلوم التي جرب التدريس فيها انها يمكن ان تحل محل الازهر فيتم توحيد التربية في مصر . كما دعا الشيخ لاخضاع الازهر لهيمنة الدولة وهيئاتها الادارية فيرتبط بوزارة المعارف او بادارة الاوقاف(٥٨) . ويظهر ان هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف ، ولكنها بقيت كامنة في الفترة الاولى فلم تظهر على السطح في صورتها الكاملة ، انما ظهر في اغسطس ١٩٢٦ اتجاه في البرلمان يدعو الى التعديل في مناصب كبار رجال الأزهر ، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية المعاهدة الدينية بنقلها من الملك الى الوزارة .

ففي اغسطس ١٩٢٦ اقترح النائب احمد عبد الغفار الغاء وظيفة مفتي الديار المصرية ، وعلل ذلك بأنه لا عمل له الا اصدار الفتاوى غير الملزمة في قضايا الاعدام والافتاء للبلاد الاسلامية والمساهمة في اختيار القضاة الشرعيين وهذا كله لا يستأهل مرتبه البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويا . كما اقترح بأن يكتفي شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الاوقاف فلا يتقاضى راتبا من ميزانية الدولة ، وان ارتفاع المرتبات هنا يشبه الرشوة . وينبغي الا يكون على الحكومة فضل على رجال الأزهر « ولا نريد ان يتدخل الأزهر في السياسة فيفسدها ولا ان تتدخل السياسة في الأزهر فتفسده » . ثم اقترح « ان يسن قانون يجعل مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والافتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الأزهر المدرسون به » . وعارض عبد الرحمن عزام الغاء وظيفة المفتي كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتحول الأزهر الى ما يشبه الكهنوت ، وقال ان المشكلة الوحيدة تتلخص في سياسة فصل الازهر تدريجيا « عن كتلة الامة ووضعه جانبا لغاية مخصوصة » ، وعلاج هذه المشكلة الا يكون الازهر هيئة منعزلة وان يشرف البرلمان على ميزانيته . وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ضمانا للعدالة . ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة المفتي حفاظا على حرمة التقاليد . فعدل احمد عبد الغفار عن اقتراحه ، وانتهى الجميع الى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تتقدم به الحكومة(٥٩) . وبعد شهر تقريبا طرح موضوع

الأزهر ثانية على مجلس النواب لتأليف لجنة تبحث طرق الاصلاح فيه ، فعارض سعد أيضا هذه الفكرة منبها المجلس الى وجوب التزام الأسلوب الشرعي وحكم الدستور ، فلا يتعرض المجلس لاصلاح الأزهر ما بقي القانون الحالي معترفا بخضوعه لسلطة الملك وحده . وانما يتعين تعديل هذا القانون أولا[٦٠] .

وفي الدورة البرلمانية الثانية بادر يوسف الجندي بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الازهر وحسابه الختامي ، وقال ان الحكومة تلكأت في تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبعية الازهر رغم تكليف البرلمان لها بذلك في العام الماضي ، وانه ليس مقبولاً ان تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان « واستمرارها على هذه الصورة . . . . يجعل للأيدي الخفية سبيلا للعمل دائما » (كان الملك يشار اليه بهذه العبارة في الادب السياسي وقتها) . وايده عبد الرحمن عزام قائلا أن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد « لم تكن في يوم من الايام في صلاح البلاد ولا في صالح المعاهد نفسها بل كانت سببا في تدهورها ومانعة من تطورها » وطلب ابراهيم الهلباوي سرعة نظر هذا المشروع ، قال ان من ينادون بعدم التدخل في احوال المعاهد بحجة انهم يعملون للدين والآخرة « الله يعلم انهم يعملون للدنيا قبل الآخرة » .

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع ايضا ويطلب الى المجلس ان يتروى ما دام ثمة ارتباط بين الموضوع المطروح وبين المشروع الذي ستقدمه الحكومة وانه يجب الالتزام بحكم الدستور . وقال انه بصفته رئيسا للمجلس عليه ان يتدخل في كل ما يمس الدستور ، وقد حدد الدستور طريقا وحيدا لمناقشة اوضاع الأزهر هو ان يصدر قانون يعدل سلطة الملك عليه . وقال انه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الاصل ، مشيرا الى ان الامر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور ، ولكنه يتعلق بوجوب العلاج الجذري لاوضاع الازهر بنقل تبعيته الى الوزراء . وايد رئيس الوزراء موقف سعد وقام من نواب الوفد بالمجلس من يعارض زعيمه . وتصاعد النقاش حتى حاول سعد ان يمنعه . فتصدى له احمد ماهر قائلا ان رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس ، انما هو يستمد سلطته من المجلس ذاته الذي يعتبر صاحب الرأي الاعلى ، والا اصبح لا رقابة على رئيس المجلس . واذا اختلف عضو مع الرئيس فالمجلس هو الفيصل والحكم ، وواجه سعد بعبارات قاسية ، وقال عبد الحميد فهمي ان ادعاء رئيس المجلس بانه الحامي للدستور يعطيه سلطة واسعة . فلما ووجه سعد بهذه المقاومة اقترح مكرم عبيد جعل الجلسة سرية لكن سعدا بمرونته السياسية تراجع صراحة معترفا بحق غيره عليه وقائلا « كلا لدى من الشجاعة ما يجعلني اعترف بالخطأ اذا وضح لي الحق » ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندي وحوله الى لجنة الشئون الدستورية . واستمر المجلس يلح على الحكومة ان تقدم مشروع تعديل سلطات الملك على الازهر حتى يتمكن من مراجعة ميزانيته[٦١] .

كانت الحكومة تلقى ضغطا شديدا من الملك حتى لا تقدم المشروع ، وكان البرلمان يغذها

ان تسرع . ثم كان لحوادث اضراب الازهر ما جعل الحكومة اكثر بطئا وروية . هنا لجأ البرلمان الى واقعة صغيرة نشرتها الصحافة الوفدية فأبرزها وشن بها داخل المجلس هجوما عنيفا على كبار رجال الازهر المناوئين له ، ليعزلهم عن جمهور الرأي العام ويكسر من شوكة معارضتهم ، وتلقفت الصحافة الامر بما يليق من هجوم وعنف . نشر ان شيخ الأزهر استلم ثلاثة آلاف جنيه في نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وانفقها على مؤتمر الخلافة . فوجه احد النواب سؤالا بذلك الى وزير الأوقاف . فأكد الوزير صحة الخبر وان الشيخ الاكبر قد استلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لانفاقها في شئون الأزهر ، ولكن مستندات الصرف اظهرت انها انفقت في شئون مؤتمر الخلافة من ابريل ١٩٢٤ حتى مايو ١٩٢٦ ، وانه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ ابو العيون و ٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا ، و١٧٣ جنيها لعبد الباقي سرور نعيم وهكذا . فرد النائب « اني اعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لانفاقها في شئون الأزهر ثم يصرفها على الولائم وغيرها . . » وطلب تحويل سؤاله الى استجواب امعانا في اثارة الموضوع وتنبيه الرأي العام اليه[٦٣] .

تلقفت الصحف هذه المسألة واشبعتها اثارة وحديثا . قالت « البلاغ » ، « انها فضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها بوصمة شائنة لا تقف دلالتها عند هذه الحدود بل تتجاوزها الى الدلالة على ان في المعاهد الدينية فوضى ادارية يجب ان تستأصل ، وهذه الفوضى الاخلاقية خاصة هي التي استغلها خصوم الحكم النيابي ضد البرلمان في ١٩٢٤ ثم في هذه السنة » ، وكتب عباس العقاد يقول انها فضيحة للمعاهد وان « العبرة من ذلك ان كل رقابة على الاعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعني شيئا »[٦٣] ، وعلق احمد شفيق في حولياته « قامت لهذا الموضوع ضجة كبرى في جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الازهر وهيئة كبار العلماء ، فلم يكن يتصور ان الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون في اموال الاوقاف بما لا يحل لهم صرفه ، واستدعى هذا الحادث الاخذ والرد في نظم الأزهر وقوانينه وحالته العلمية . . »[٦٤] . واطردت المطالبة بتبعية الازهر للوزارة واصلاحه اصلاحا عصريا[٦٥] . ونجح الوفد هنا في ان يستغل هذا الحادث الصغير ليثير من حوله ضجة كبيرة وليرفعه الى المستوى السياسي المطلوب ويستفيد منه في تحقيق هدفه ، كما نجح به في ان يلقي ظلال الشك حول نفر ممن حرضوا على مظاهرات الطلبة الاخيرة كالشيخ ابو العيون وممن ساهموا في الدعوى لمؤتمر الخلافة .

في هذه الظروف اعد مشروع « تنظيم سلطة الملك . . » ورئي اولا ان يكون تعيين شيخ الازهر بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الأزهر واحدا يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين « بأمر ملكي » ، وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بنفس الطريقة ، ويكون وزير الاوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك في الاوقاف التي تديرها وزارته[٦٦] . ثم عدل عن فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهري

حاسم هو ان يكون استعمال الملك لسلطته على الأزهر والمعابد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» وتعيين شيخ الازهر بأمر ملكي بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لكافة الاوامر الملكية التي نصت عليها القوانين ، لا تصدر الا بناء على عرض رئيس الوزراء . كما تقرر ان يجرى في شأن ميزانية الدولة من احكام دستورية ، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقته . وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك في تعيين الرؤ ساء الدينيين والمسائل المتعلقة بالأديان غير الاسلامية . نظر القانون بمجلس النواب بسرعة واضحة فووفق عليه بغير نقاش في ٤ مايو ، ونظر بمجلس الشيوخ في ١٠ ، ٢٣ مايو فوافق عليه بالاجماع . وصدر في ٣١ مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ .

زفت الصحف الخبر كبشرى من البشائر « اصبح اثر الفاطميين وقبلة الملوك والامراء ومجد الشرق وموئل الالوف من ابناء الامة منذ الف سنة وديعة بين يدي البرلمان . واصبح كل ما يجري بين جدران الازهر والمعاهد الدينية موضعا للاستجواب والسؤ ال والمناقشة العلنية وصار رئيس الوزراء مسئولا امام شيوخ الامة ونوابها عن كل ما يتعلق بشئون المعاهد . فلا يعتذر معتذر بأن أيد خفية تعبث بمصالحها . .(٦٧) ونظر الوفد الى هذا الاجراء باعتباره من اهم ما انجز البرلمان في دورته هذه (فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس المحلي) ، وذلك على ما ذكر حمد الباسل ويوسف وغيرهما(٦٨) .

ترتب على انتقال الازهر من يد الملك الى البرلمان ووزارته ، ان بدا لكثيرين ان لم تعد ثمة حاجة الى فصل دار العلوم والقضاء الشرعي عنه . اذ نشأت هذه المدارس كبديل مواز له عندما لم يكن في المستطاع ضمان حركة التجديد فيه . وطالب كثيرون بانه ما دام قد دخل في مجال الاصلاح فالواجب ان يعلن وان تفتح ابواب المدارس البديلة امام رجال الازهر . وكان هذا مما هدأ كثيرا من مخاوف الازهريين(٦٩) . وقد رئي ان اصلاح الازهر يجب ان يعالج بالمرونة والتدريج وباشتراك شيوخ الازهر انفسهم ، فلا تحسن الطفرة في مثل هذ الأمر. وان منطق الحكومة في اختيار شيخ الازهر ان يكون ممن يرضى عنه الازهريون وان يكون بعيدا عن السياسة والتشيع حفظا لمقامه(٧٠) وما لبث البرلمان ان بدأ يتناول الازهر بالاصلاح من نواحي الضبط المالي والاداري والتوصية بوضع النظم التي تكفي ترشيد ادارته وصقلها «فالآن.وقد اصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسئول أمام البرلمان ، صار من السهل وضع الاصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة » . . من ناحية الادارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الذين يتخرجون من هذه المعاهد وعدد من يجب قبولهم منهم في كل معهد ، ومن ناحية الهيئات والمجالس المرجوة بالازهر وملحقاته ، ووضع الميزانية وشكلها وابوابها . واقترح المجلس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة والبرلمان لبحث هذه المسائل فورا لتقرير ما يجب ازاءها في الدورة المقبلة . كما اقترح الحاق المعاهد الدينية برياسة مجلس الوزراء الاشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الاصلاح المطلوب(٧١) .

وبدأ تفكير جدي في ضم الأزهر والمعاهد الى وزارة المعارف وكانت الفكرة تتردد من قبل نقل تبعية الأزهر . اذ استغلت الوزارة أن بعضا من طلبة معهد الزقازيق طلبوا ذلك ، فأثارت الأمر في البرلمان واستخدمت هذا الطلب في دعم مشروع نقل التبعية(٧٢). ثم في نوفمبر ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برلمانية برياسة اسماعيل صدقي كان هدفها بحث الوسائل لصبغ الازهر بالصبغة العلمية العصرية ، وكان من بين ما عرض عليها تحقيقا لهذا الهدف ان ينضم الازهر والمعاهد الى وزارة المعارف التي تقوم على شئون التعليم كله وتسأل عن نشره وتقدمه . . واستمرت هذه الفكرة تتردد في الصحف وتطالب بها بعض لجان طلبة الازهر شهورا عديدة٧٣ .

يحكي الشيخ الظواهري أن هذه اللجنة قد انتهت الى الغاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعي ولكن بشرط ان يتبع الازهر كله وزارة المعارف ، مع ضمان أن يبقى لشيخه مظهره الديني وتقدمه في الرسميات . وذكر أنه عارض هذه الفكرة باللجنة وقدم « مذكرة برأيي ورفعتها الى الملك فؤاد بينت فيها اعتراضي على ضم الأزهر لوزارة المعارف . . » فاستدعاه الملك ووعده بأنه سيمنع هذا الضم . وكانت النتيجة ان اللجنة لم تجتمع ثانية(٧٤) وقد كتب الدكتور محمد حسين هيكل ان هذه اللجنة التي تطلعت اليها انظار الرجاء لاصلاح الازهر بعد محاولات فاشلة للاصلاح دامت خمسا وعشرين سنة ، هذه اللجنة لم تقم ايضا بعمل جدي بسبب تغير الظروف السياسية عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم٧٥ . ويكشف هذا القول ان ما أفسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده ، ولكن تغير الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدأت الصراعات بين الاحرار والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم لمدة ثلاثة اشهر انتكس عليه الاحرار في آخرها ، وانهار الائتلاف واقيل النحاس وتولى الاحرار الوزارة وحدهم . فعطلوا الحياة النيابية واستندوا الى سلطة الملك . واذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التي مورس الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الازهر ، فلا يرجى تحقيق كسب ضد الملك في هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد وزارة الاحرار في الحكم على سلطة الملك ذاتها .

مشيخة المراغي الأولى :

لم يمض شهر ونصف على تقييد سلطة الملك على الازهر ، الا وتوفي الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوي في منتصف يوليه ١٩٢٧ ، وكان عين في مشيخة الازهر منذ ١٩١٧ بعد وفاة الشيخ سليم البشري ، فكانت هذه أول مرة يبحث في اختيار شيخ للجامع في اطار الموازين السياسية التي نجمت عن ثورة ١٩١٩ والتي قننها دستور ١٩٢٣ ، والتي تأكدت قبيل وفاة الشيخ الاكبر بالقانون الاخير . وكان من الطبيعي الا يستسلم الملك لما يعتبره عدوانا على سلطان تقليدي امسك به ولاة مصر وحكامها المنفردون منذ قرون . ولم يجعل سن الشيخ المتقدم من وفاته

مفاجأة ، بل اثير من قبل انه رغب في الاستقالة بسبب مرضه . وأثير عند صدور القانون السؤال عمن سيخلفه . وتكاثر المتنافسون على المنصب ذي المظهر والجاه وذي الموارد الجمة من الأوقاف ، ويومها ظهرت أصوات من يطالب بفصل الأوقاف عن المشيخة حتى « لا تكون مجالا لطمع رجال الزهد والعلم »[٧٦] .

كان الملك يعد لمشيخة الأزهر الشيخ محمد الاحمدي الظواهري شيخ معهد اسيوط متخطيا به جمهرة من الشيوخ الأرسخ في العلم أو الوظيفة . وعرف عن الملك ثقته بالظواهري وثناؤه عليه ووعده له بالمشيخة منذ ١٩١٨[٧٧] . وكان ممن ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشيخ عبد الرحمن قراعة المفتي والشيخ محمد حسنين مخلوف مدير المعاهد ووكيل الازهر السابق[٧٨] . وكانت وزارة الائتلاف التي صار اليها حديثا أمر المشاركة في الاختيار ، لا تقبل مرشحا للملك ، ولا تستحسن غيره من المحافظين الذين لا تطمئن الى اتباعهم سياسة الاصلاح ، أو الذين لا يساعدونها في تثبيت سياسة ابعاد الازهر عن الملك ، وبالنسبة لحزبي الائتلاف لم يجد الوفد في صفوفه عالما ازهريا كبيرا يصلح للمشيخة . ووجد الاحرار الدستوريون الشيخ محمد مصطفى المراغي الذي عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب . والمراغي ان لم يكن يشغل احد مناصب الازهر والمعاهد ، فهو ازهري ورئيس المحكمة العليا الشرعية وذو علم ووقار ومن تلامذة محمد عبده الداعين للاصلاح .

صار المراغي مرشح وزارة الائتلاف ، والظواهري مرشح الملك ، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور ، والمشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهر كلا منهما واحد من الاطراف المتصارعة . وأطال المدة الى هذا الحد وفاة سعد زغلول في آخر اغسطس ، فغطت على كل ما عداها لاعادة ترتيب الصفوف التي هزها غياب الزعيم الكبير . وقد اضطرب الائتلاف وقتها بين الاحرار وخلفاء سعد فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الائتلافية التي لم تعمر طويلا . وشغل كل ذلك الناس عن أمر الأزهر حينا بعد حين ، وتكاثرت اسماء المرشحين للمشيخة وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبقيت امور الأزهر شبه معطلة . ولكن نجح النحاس في أن يفرض على الملك الشيخ المراغي فعين شيخا للأزهر في ٢٣ مايو ١٩٢٨ وعين الشيخ عبد المجيد سليم من القضاء الشرعي أيضا مفتيا للديار المصرية[٧٩] . يعلق الظواهري على ذلك « تدخلت السياسة في الدين وأصبحت حقوق الملك التقليدية موضع البحث والنظر »[٨٠] وتعلق صحيفة المقطم « أن الأزهر والعلم والعصر لم تعد بحاجة الى صفاء الاولياء . . نحن في حاجة لامثال رفاعة رافع والشنقيطي ونديم واللقاني ومحمد عبده . . وأيضا سعد زغلول غفر الله له ، ولهم . . »[٨١] .

تخرج المراغي بالأزهر في ١٩٠٤ . وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبده اختيار قضاة لها ، فاختار المراغي فيمن اختار . وعين قاضيا بدنقلة ثم نقل الى الخرطوم في ١٩٠٦ ثم

رقي رئيسا لمفتشي الدروس الدينية بالاوقاف في ١٩٠٧ ، ثم عينه سلاطين باشا قاضيا لقضاة السودان في ١٩٠٨ ، وبقي كذلك حتى عاد الى مصر في يولية ١٩١٩[٨٢] . ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكفايته وعن ثقتها الكبيرة فيه ، والا لما امكن لشاب لم يجاوز السابعة والعشرين من عمره (ولد في ١٨٨١) رئاسة قضاة السودان كله بعد تخرجه واشتغاله بأربع سنين . ويحكى ما يؤيد هذا الظن، إذ يقرر الشيخ في ١٩١٣ العودة الى مصر لاعتلال صحته ، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد رسولا من كتشنر يدعوه للذهاب اليه بعد الاستراحة فذهب اليه وأبلغه اللورد انه قرر وجوب بقائه بالسودان ليتم عمله الاصلاحي ، ورفض كل عذر ابدي وسمح له بالعودة الى مصر بعد الشتاء كل عام على أن يظل مرتبطا بالسودان . فعاد المراغي وأوصى له كتشنر حكومة السودان بمنحه ما يشاء من امتيازات لا يخولها القانون لكبار الموظفين » .[٨٣] . على انه عرفت للشيخ فتوى في موضوع الخلافة الاسلامية في ١٩١٥ عارض فيها ما كانت بريطانيا توعز به من عدم شرعية خلافة العثمانيين لكونهم ليسوا من قريش ، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الانجليز ، وعمل الانجليز على عزل العالم الاسلامي عن الخلافة التركية والسعي لتنصيب حليفهم الحسين بن علي على الخلافة باعتباره قرشيا . وكانت معارضة المراغي لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحضة[٨٤] . وعرف انه لما قامت ثورة ٩١٩ في مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالتظاهر ، واستطاع المراغي ان يحول حركة المظاهرات الى ما يبدو له أنه اكثر فائدة وهو جمع التبرعات دعما لنضال المصريين .[٨٥] . ودل بذلك على ميله للاعتدال والملاينة ونفوره من العنف في اي من صوره السياسية . كما دل على دهائه السياسي ، اذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك ، من مساهمة بالنفس الى مساهمة بالمال ، ومن موقف المشاركة في الثورة الى موقف التعاطف معها فحسب .

من كل ذلك يبدو ان المراغي كان ذا علم وعقل وسياسة ، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ المواقف المتميزة ، وكان على صداقة بالانجليز يميل الى الملاينة السياسية ، ولهذا فليست علاقته بالاحرار الدستوريين ناتجة عن الصداقة الشخصية ، بقدر ما هي ناتجة من اتفاق المشرب الفكري والسياسي ، والاتفاق في النظر للامور . ولا يبدو بعيداً عن الصواب ما ذكره الظواهري عنه ـ مع اعتبار كراهته له ـ من أن صلته بالانجليز لم تنقطع بعد عودته الى مصر ، ومن اعزاز اللورد لويد له واعتياده استقباله زائرا او مدعوا ، ومن أن اللورد هو من رجح كفة تعيينه شيخا على الأزهر[٨٦] . وقيل بعد فلك ان كان السير برس لورين (خليفة لويد) يستنصح المراغي في الموقف السياسي[٨٧] . ويكاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه ، انه كان ذا نزوع الى السياسة بالفكر والنشاط ، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية . قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم « كان خلافنا معروفا للخاصة والعامة من الأزهريين وغيرهم . وسببه الجوهري ميله رحمه الله الى ناحية السياسة الحزبية . وشدة نفوري من ذلك » . ورغم ان أبو الوفا

المراغي ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الاحزاب وحظوته عند المقامات العالية[٨٨] .

وعلى أي حال فان ما لوحظ من سرعة ترقي المراغي الى رئاسة قضاة السودان ، يلاحظ أيضا في سرعة ترقيته الى رئاسة القضاء الشرعي في مصر ، وكان تمام ذلك في أربع سنوات أيضا ، فقفز سريعا مناصب القضاء كلها ، حتى آلت اليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية في ١٩٢٣ . وظل بها حتى ولي المشيخة في ١٩٢٨ . وعرف عنه في اجتماعات مجلس ادارة مؤتمر الخلافة الاسلامية الذي كان يعد للمؤتمر ، عرف انه في أبريل ١٩٢٦ اقترح أن يعتبر كل مندوب في المؤتمر معبرا عن رأيه لا عن رأي امته ، وكان معنى هذا الاقتراح افساد امكان اجراء البيعة بالخلافة للملك فؤاد ، فووجه بنقاش حاد[٨٩] .

لم يمض وقت على تعيين المراغي ، الا وانهار الائتلاف بين الوفد والاحرار واقيل النحاس في ٢٦ يونية ١٩٢٨ وخلفه محمد محمود زعيم الاحرار ، مؤيدا من الانجليز (بعد ان أضجرهم تشدد النحاس) . وحل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ وأعلن وقف الحياة البرلمانية ثلاث سنين وبدأ يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عموما ، وسميت حكومته حكومة اليد الحديدية . وكان لذلك اثره المباشر في تقوية نفوذ المراغي في الازهر وأوساط الحكم . على ان قوة المراغي كانت تستمد من ظاهر حكم الاحرار . وكان وضع الاحرار ظاهره القوة وباطنه الضعف . لقد كانوا شركاء الوفد في الحكم ثم انفردوا به وهذا ما يظهر القوة ، ولكنه يبطن الضعف بقدر ما يفقدهم المساندة السياسية الشاملة لحليفهم الوفدي ، وبقدر ما يضطرهم للاستناد الى الملك في مواجهة عداء الوفد لهم ، فيفقدوا استقلالهم عن الملك . وكان البرلمان هو مؤسسة الحكم التي تواجه سلطة الملك وتحدها ، وقد اضطرهم عداؤهم للوفد الى حل هذه المؤسسة فانفسح المجال امام الملك . وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمساندة الانجليز لهم ، ولكن السند الانجليزي خليق بألا يعطي لمن فقد قوته الذاتية ، والحليف في السياسة حليف بقوته ، حليف بالقوة لا بالهوى . لذلك لم يبلغ حكم الاحرار عاما ونصف العام .

اعتمد المراغي على قوة الاحرار المضعوفة فيما شرع فيه من اصلاح الأزهر . وفي اغسطس شكلت لجنة برئاسته لبحث الاصلاح فانتهت من مهمتها في الشهر الثاني بتقرير جد مبتكر . يتضمن تقرير المراغي الاشارة الى استكانة العلماء في القرون الاخيرة الى الراحة والتقليد وعكوفهم على كتب لا يوجد فيها روح العلم ، وانهم ابتعدوا عن الناس فجهلوا الحياة وجهلهم الناس وجهلوا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد في الحياة من علوم ومذاهب وآراء . وذكر أنه صار من المحتم لحماية الدين نفسه لا الازهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للاصلاح ، فيدرس القرآن والحديث دراسة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها ، ويدرس الفقه بغير تعصب لمذهب ما وبفتح باب الاجتهاد فيه ، ويدرس علم الاديان المقارن وتاريخ الاديان ومذاهبها مع

ادخال العلوم الحديثة وطرق التأليف والتربية الحديثة . أما من حيث البناء التنظيمي للازهر ، فقد بنى على أساس خضوع الازهر لاشراف الوزارة الذي تم في ١٩٢٧ . وانه ما دام ذلك وما دام يشرع الآن في الاصلاح الشامل ، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافد بوجود الدارس الموازية . وقسم الازهر قسمين احدهما عام يتبع في التدريس الاسلوب القديم لا يخدم الا اغراض التفقه والتعلم لمن يريد ، بغير تأهيل لتولي الوظائف . والقسم الآخر نظامي ذو مستويات ودرجات وامتحانات يخرج من تسند اليهم الدولة الاعمال ، وقد رتب على غرار المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائي والثانوي والعالي ، ويتفرع في المرحلة العالية الى ثلاث كليات لاصول الدين ، واللغة العربية ، والشريعة الاسلامية . ورئي أن يستغني بهذه الكليات عن مدرستي دار العلوم والقضاء الشرعي[٩٠] .

استقبل تقرير المراغي من أنصار الاصلاح بحماس شديد ، وعم التفاؤ ل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت في التنفيذ . كما استقبل من المحافظين بالازهر بالفتور والنقد ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يأبه للنقد المحافظ ، وقد اقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندتها واوصت بوضع القانون الذي يحققها[٩١] . وسارع المراغي في التنفيذ قبل أن يصدر القانون ، فألغى مدرسة القضاء الشرعي الغاء فعليا واستولى على مكانها ومكتبتها ووزع طلبتها . واراد ان يلغي دار العلوم بالطريقة ذاتها ، فحالت وزارة المعارف دون تنفيذ ارادته حتى تثبت صلاحية خريجي الازهر لتدريس اللغة . وأجرى بعض الاصلاحات الجزئية كالغاء نظام الجراية (توزيع الخبز على طلبة الازهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا نقديا[٩٢] .

على أن وزارة الاحرار ما لبثت ان انكشف ضعفها الكامن ، وأحاطت بها الأزمات السياسية وانعكس ذلك تلكؤا واضحا في اصدار قانون المراغي . ومرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء رغم تأييده السابق لما اشتمل عليه القانون من مبادىء . وكان من المقدر ان الملك لن يوافق على نظام ينبني على أساس ابتعاد الازهر عن التبعية له ، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث تفرض عليه ذلك . فكان الابطاء من جانبها بمثابة ارجاء لازمة لا بد ستثور من جراء هذا المشروع . ثم اذن حكم الاحرار بالانتهاء في خريف ١٩٢٩ . وكان العام الدراسي الذي رتبه المراغي طبقا لأوضاع القانون الجديد كان على الابواب ، فألح المراغي على الوزارة ان تسرع بنظر مشروعه وتسرع في اصداره من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسي ، فاجتمعت الوزارة يومين متتالين اجازت بعدهما المشروع ورفعته الى الملك ثم قدمت استقالتها في ٢ اكتوبر .

وصل مشروع الأزهر الى الملك في خير الأوقات المناسبة لرفضه والتخلص من المراغي نفسه . فالوزارة شبه مستقيلة ، والوزارة المرتقبة وزارة انتقالية ستأتي محصورة الهدف في اجراء الانتخابات فليس من صلاحياتها السياسية ان تثير أزمة مع الملك حول الازهر . والوفديون يتردد اهتمامهم في حشد قوتهم للانتخابات المقبلة . وكان موقفهم من مشروع المراغي منذ اعداده بالغ

الحذر . وكانوا لا يطمئنون الى تنظيم الازهر في غيبة البرلمان بما تعده وزارة تخاصم الحركة الديمقراطية وتستند فيما تستند عليه الى الملك[٩٣] . فلم يكن الوفديون ليساندوا مشروع المراغي في هذا الوقت . لذلك ما أن وصل المشروع الى السراي حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان الملك الشيخ المراغي وأبلغه رفض الملك للقانون ما لم تعد تبعية الازهر اليه ويعدل المبدأ الذي قرر في ١٩٢٧ . ووجد المراغي انه بالخيار بين ورطة عدم صدور القانون بعد ان نفذه فعلا ، وبين ورطة العدول عن أهم مبادئه ، فقدم استقالته الى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته وألح عليه حتى قبلت . وعين الشيخ الظواهري خلفا له في ١٠ اكتوبر ١٩٢٩[٩٤] .

الأزهر يرتد للملك (الظواهري)

اذا كانت مشيخة المراغي في ١٩٢٨ تمثل حكم الاحرار الدستوريين (رغم أنها بدأت في آخر حكم الائتلاف) ، فان مشيخة الظواهري تمثل حكم اسماعيل صدقي في ١٩٣٠ (رغم انها بدأت قبله بشهور) . وكلتا المشيختين بدأت مع وضع سياسي معين وانتهت بانتهائه ، وكلتاهما كانت عنصرا في الموقف السياسي عند بدايتها وعند نهايتها . والحاصل أن الوزارة الانتقالية التي رأسها عدلي يكن قد أجرت الانتخابات فعادت وزارة الوفد في يناير ١٩٣٠ . وما لبثت ان اقيلت وتولى اسماعيل صدقي الوزارة فألغى دستور ١٩٢٣ ووضع دستور ١٩٣٠ الذي دعم سلطة الملك ، ومارس اجراءات القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وكافة تيارات الحركة الديمقراطية ، وائتلف الاحرار مع الوفديين ثانية في مقاومة حكم صدقي . ودام هذا النظام حتى أواخر عام ١٩٣٤ ، ورأس الوزارة جل هذه المدة صدقي ثم عبد الفتاح يحيى في السنة الاخيرة .

تم تعيين الظواهري طبقا لنظام ١٩٢٧ الذي يشرك الوزارة مع الملك في الاختيار . ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها في الاختيار انما رشحت للملك من رغب هو فيه أصلا ، اذ استدعى عدلي يكن الظواهري وأبلغه « أن جلالة الملك اختاركم لمشيخة الازهر لما فيكم من ثقة ، وأنا أنضم لجلالته ايضا في هذه الثقة . »[٩٥] . وان مطالعة « كتاب السياسة والازهر » يظهر مقدار ما كان عليه الشيخ من ولاء لمبدأ تبعية الأزهر لحاكم مصر الفرد ، خديويا كان أو سلطانا أو ملكا ، ويظهر مقدار ما كان لديه من استعداد للتعاون مع الحاكم وكسب رضائه منذ بداية حياته العملية أيام الخديوي عباس ثم السلطان حسين ثم فؤاد . وقد سبقت الاشارة الى بعض شواهد من هذا الامر ويظهر الكتاب كيف صعد الشيخ سريعا يدعمه الخديوي ثم السلطان ثم الملك حتى عين شيخا للمعهد الاحمدي بطنطا . ثم نقل شيخا لمعهد اسيوط لما غضب عليه فؤاد لوشاية ادعى بها الشيخ حسين والى أن للظواهري علاقة بالخديوي المخلوع عباس الطامع في العودة الى عرش مصر . ثم استرد الظواهري باقتداره الفائق ثقة الملك وانجلت عنه الغمة ، فصار موضوع استشارة فؤاد « في شتى الشئون من دينية ودنيوية »[٩٦] . ويصرح الظواهري بأنه كان معلوما « علاقتي بالسراي وبالتقارير التي أرفعها اليها . . »[٩٧] . وكان ينتهز كل فرصة لاظهار ولائه

للملك باقامة الحفلات والقاء الخطب في المناسبات الملكية كأعياد الميلاد والشفاء من المرض ونحوها(٩٨) . ويبدو أن طموح الشيخ كان مشهورا معروفا ، ! حدث اثناء مظاهرات ١٩٢٤ أن أبرق طلبة معهد اسيوط للصحف ، « نرجو ان يوفق مولانا الاحمدي الى ان ينقل من معهد اسيوط الى وظيفة سامية على غير حساب الابرياء من أفاضل العلماء المعروفين بمواقفهم في الحركة الوطنية . »(٩٩) .

وكان الظواهري من الداعين لمؤتمر الخلافة الاسلامية ، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة في الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت . وفي انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التي خاضها ائتلاف الوفد والاحرار ضد الملك أذاع الظواهري « نداء الى الناخبين حضهم فيه على ان يختاروا لمجلس النواب من لهم حمية في الذود عن حياض الدين . . » مما كان يرمي لترجيح انتخاب انصار الملك ، ومما أثار الهجوم عليه باعتباره اقحاما للدين في شئون السياسة وتعديا على حرية الفكر التي كفلها الدستور(١٠٠) . وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الازهر ، عندما ثار الشعب على صدقي لالغائه دستور ١٩٢٣ ، فطلب صدقي وتوفيق نسيم ، طلبا الى الظواهري ان يصدر الازهر بيانا يدعو للهدوء ، فصدر البيان في أغسطس ١٩٣٠ يساند حكومة على شعب تسيل دماؤه في الشوارع ، ويحض على طاعة اولي الامر « وأن العبث بالنظام العام والتحريض على القطيعة والتدمير واحداث الفتنة والشغب في اكبر الجرائم . . . ان من فضل الله علينا ان كان صاحب الأمر فينا هو حضرة صاحب الجلالة مليكنا المعظم فؤاد الأول حفظه الله وأيده بروح من عنده ، واننا لنفخر به مليكا جليلا . . فحق على الامة ان تتفانى في الاخلاص خلالته . . »(١٠١)ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ما كان يستطيع ان يرفض طلبا لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكي ، وأن الدعوة للسكينة « « من طبيعة أعمال شيخ الاسلام الارشادية » .

آلت للملك الوزارة على عهد صدقي وآلت اليه مشيخة الأزهر قبلها . وفصل دستور ١٩٣٠ على قد الملك . فكان من الطبيعي ان يتضمن هذا الدستور ما يثبت سلطته المنفردة على الازهر ويسد السبيل أمام أية محاولة لانتزاعها منه على نحو ما حدث في ١٩٢٧ . لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقي « يباشر الملك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالاوقاف التي تديرها وزارة الاوقاف ، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالاديان المسموح بها في البلاد طبقا للقانون ، واذا لم توضع أحكام تشريعية فطبقا للعادات المعمول بها الآن . على ان يكون تعيين شيخ الجامع الازهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطا بالملك وحده » . ثم جاء دور الظواهري فألغى قانون ١٩٢٧ معيدا للملك تبعية الازهر ، وجعل حق تعيين شيخ الجامع ووكيله وشيوخ المذاهب والمعاهد ووكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده . بعد هذا التعديل لم يعد ثمة ما يخشى من مشروع المراغي ، فتبناه الظواهري من حيث تقسيم مستويات التعليم وانشاء

الكليات الثلاث والغاء مدرسة القضاء الشرعي وتجهيزية دار العلوم ، أما دار العلوم ذاتها فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف لالغائها . وصدر كل ذلك بقانون في ١٥ نوفمبر ١٩٣٠ . ثم وضع نظاما جديد للتخصص في الشريعة واللغة والوعظ في ١٩ مايو ١٩٢٣[١٠٢] وقصر التعيين على خريجي الازهر في وظائف القضاء الشرعي والموظفين به كما قصر عليهم مهنتي المحاماة الشرعية والمأذونين .

فكان مجمل ما صنع الظواهري أن أخذ بالهيكل الخارجي لاصلاح نظام التعليم الازهري ، مع تعديله من حيث السلطة باعادة تبعيته للملك ، ومن حيث المضمون بحصر الدراسة في المذاهب السنية الاربعة والاكتفاء بتهذيب بعض الكتب وطرق التدريس دون اشاعة التجديد الفكري في المناهج والعلوم ، فقصر الاطلاع على ما يؤهل الطلبة للوظائف دون ما ينمي ملكة الاجتهاد لديهم في البحث . وحاول الظواهري بهذا ان يرضي الملك ، وان يرضي إبعاد ظلين بالازهر ، وأن يرضى الطلبة بالغاء بعض المدارس الموازية . واجهضت حركة الاصلاح بحركة صورية قصد به جذب رجال الازهر بالرزق دون الفكر .

واذا كان الظواهري قد عرف في شبابه المبكر بأنه من مؤيدي الاصلاح بسبب الكتاب الذي نشره في ١٩٠٤ ، داعيا فيه الى تعديل نظم التعليم بالأزهر « العلم والعلماء ونظام التعليم » . ورغم انه تفادى ضجة المحافظين التي أثيرت حوله وقتها بازجاء المديح للخديوي عباس المناوىء للاصلاح ولمحمد عبده ، فقد ظلت تلامس الشيخ سمعة انه من رجال الاصلاح ، يزكي ذلك منهجه الرشيد في الشرح والتدريس . ولكنه عندما تولى المشيخة كانت دعوة الاصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للعديد من التفسيرات المتباينة ووجهات النظر المتعارضة ، وبحيث لم يعد حتما على من يدعو للاصلاح أن ينفذ بالضبط ما يدعو اليه . وكان أول ما صرح به الظواهري بعد توليه المشيخة ان الطفرة غير مستحبة[١٠٣] .

والحاصل ان عظم السخط على الشيخ الظواهري من رجال الحركة الديمقراطية ، ولم يكن ذلك في الاساس بسبب محافظته الفكرية . انما كان السبب الاساسي هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقي ، في ظرف سياسي عنفت فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير ، واستلبت بعض المكاسب الديمقراطية التي حققتها ثورة ١٩١٩ ومورست فيه اساليب القمع والبطش . والازهريون قسم شائع بين فئات الشعب يضنيهم ما يضنيه وتيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم . لذلك اضطر الشيخ انحيازا منه للموقف السياسي للملك انيستخدم أساليب السلطة في قمع الازهريين الذين يناصرون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادي للملك ولصدقي . ومن جهة اخرى عانت مصر في تلك الفترة من اعباء الازمة المالية العالمية المعروفة ، وحدت هذه الازمة من قدرة الشيخ والحكومة على التوسعة على خريجي الازهر في مجالات التوظف ورفع المرتبات ، فووجه الازهريون بنقص في وظائف المعاهد وضن من

الحكومة في توظيفهم وتقدير شهاداتهم « ولم يكن عنده (الظواهري) من قوة النفوذ في الوزارة ما يحملها على انصاف أهل الازهر »(١٠٤) . واذا كانت دعوة الاصلاح قد صرفت عن معنى النهضة والتجديد الى معنى العمالة والرزق فقط ، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهري عن اجابة مطالب الازهريين قسوة شديدة اسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسن الظن به . . »(١٠٥) . فكان مما صنع ان فصل من الأزهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه ، كان بعضهم كما يذكر الظواهري نفسه « مشتغلا بالسياسة وحرصوا على الاشتغال بها بالرغم من تكرر نصيحتي لهم بالابتعاد عنها . . وكان بعض هؤلاء تلامذتي الخصوصيين وكان يعز على جدا فصلم لولا اصرارهم هذا مع تكرار مطالبة الحكومة بفصلهم . . وكان منهم الشيخ ابراهيم اللقاني الذي ينشط في مقاومة الحكومة فطلب صدقي فصله(١٠٦) . وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم الا بسبب غضب هذه الوزارة عليهم(١٠٧) . ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ علي سرور الزنكلوني(١٠٨) .

لذلك ما أن بدا في الافق السياسي قرب انتهاء النظام القائم في اواخر وزارة عبد الفتاح يحيى ، حتى انفجر ما يسمى بثورة الازهر على الظواهري . ففي ٥ نوفمبر ١٩٣٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توفيق نسيم رئيسا للوزارة في ١٤ نوفمبر . وبدأت المطالبة تشتد بعودة دستور ١٩٢٣ واجراء انتخابات جديدة وفقا لاحكامه ، وبدأ الامل يتزايد في تحقيق هذا المطلب . وبدأت الاقلام تتجه الى الازهر تطالب بأن يكون الغاء دستور ١٩٣٠ مما يعيد الى الوزارة البرلمانية سلطتها على الازهر ، ومما يلغي تبعية الازهر للملك ، وبدأكثيرون يحملون نظام صدقي مسئولية ما في الأزهر من سخط واضطراب(١٠٩) .

وفي ٨ نوفمبر قرر قسم من طلبة الأزهر الاضراب عشرة أيام . وبدأت هذه الحركة في قسم التخصص بالقضاء الشرعي احتجاجا على أن ادارة الازهر لم تصرف مكافآتهم المالية اسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم . ثم انضم للاضراب طلبة التخصص في كليتي أصول الدين والشريعة ثم كلية اللغة العربية . ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة في الكليات ثم عم الاضراب الكليات كلها وأقسام التخصص بها ، ثم انضم اليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والاسكندرية وطنطا والزقازيق وأسيوط ، ثم القسم العام من الازهر . وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات . ويصعب الاقتناع بأن مطلبا محدودا كهذا لعدد محدود من الطلبة هم قسم التخصص باحدى الكليات ، يثير حركة من الاضراب تتسع موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الازهر والمعاهد الدينية في مصر بأسرها . يصعب الاقتناع بذلك الا في اطار ملاحظة رصيد السخط والغضب المخزون من سنين لدى الازهريين . وقد واجهت المشيخة حركة الاضراب في بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلا مؤقتا ، فتصاعدت الحركة وانضاف الى مطالبهم مطلب عودة المفصولين . وبدأت حركة الاضراب مستغلة تلك الحادثة المحدودة ولكن

تفجرها طاقة الغضب المخزون ، وبعد أن بدأت عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الاساسية ، وظهرت الدوافع الحقيقية للاضراب عندما أصدر الطلبة بيانا قرروا فيه استمرار الاضراب حتى يعزل الشيخ الظواهري ويعين بدله الشيخ المراغي ويعود العلماء المفصولون ، مع بعض المطالب الاقتصادية كرفع المرتبات ومنح المكافآت لطلاب التخصص الجدد واجازة الامتحانات للدور الثاني في مادة الرسوب وحدها . ثم الفوا مظاهرة سار فيها نحو اربعة آلاف طالب الى رئيس الوزراة الجديد يهتفون له ، ويهتفون بسقوط شيخ الأزهر وبحياة المراغي . ثم اتجهوا الى مبنى ادارة الأزهر واقتحموامكتب الظواهري في غيبته لاعنين طالبين اقالته وكسروا الاثاث بالهراوات ، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شيخهم طالبين استقالته . واطردت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسئولين وكتابة العرائض ونشر البيانات . وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة اليتيمة في ٥ يناير ١٩٣٥ حتى احاط به الازهريون هاتفين بسقوط الظواهري قارئين الفاتحة « لا نقاذ الاسلام منه » .

أصر الملك على بقاء الظواهري شيخا للازهر ، وادركت وزارة نسيم ـ وكان يناصرها الوفد لتعمل على اعادة دستور ١٩٢٣ ـ ان اصرار الملك يستهدف ابقاء الشيخ كما يستهدف استفزاز الازهريين ودفعهم لمزيد من الاضطراب احراجا للوزارة وتوريطا لها ، اما في ضرب حركة الازهر فتعزل عن أقسام من الرأي العام أو السكوت على الاضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الامن العام . لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول عن الاضراب ، واصدرت مشيخة الازهر بيانا بعودة الدراسة في ١٢ يناير . فاستجاب الطلبة لرغبة الوزراء معلنين في نفس الوقت عدم اعترافهم بالمشيخة . وفي ١٠ يناير دعا اتحاد الجامعة الازهرية الى مؤتمر عام أصدر بيانا يتضمن « لقد حاول الشيخ الظواهري بكل ما يملك استفزاز شعور الازهريين ليقفهم من الحكومة العاملة على انصافهم موقف الثائر المتمرد ، ومن الامة الحريصة عليها موقف الخصم الالد . . ولكن الشباب الازهري الذي حددته ادارة الأزهر « ايذانا بأننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم « المغرضون » ، لذلك قرروا استئناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع شكرها وتأييدها ، ولكنهم حددوا لاستئنافها يوم ١٥ يناير بدلا من ١٢ يناير الذي حددته ادارة الأزهر « ايذانا بأننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم قراراتها » . ونفذت العودة للدراسة في اليوم الذي حددوه ، ولكن الدراسة لم تنتظم تماما ، ثم عاد الاضراب من جديد في ٢٤ يناير وتركز مطلبهم في اخراج الشيخ ، حتى ذهب وفد من الشيوخ الى السراي يقدمون عريضة ذكروا فيها « اضطراب نظام الرياسة في الازهر . . هذا الموقف الذي لجأ اليه شيخ الازهر الحالي باهماله وسوء ادارته منذ ما تولى منصب المشيخة . . ليس له مخرج الا اقامة شيخ الازهر الحالي من منصبه . . » .

اضطر الظواهري الى التراجع قليلا ، فأوعز بانعقاد المجلس الأعلى للازهر بغير رياسته في ٩ فبراير ، حيث تقرر اعادة بعض من العلماء المفصولين ، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت

والزنكلوني ، كما قرر رفع بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثاني للطلبة . ولكن اتحاد الطلبة رد على ذلك بتقرير الاستمرار في الاضراب حتى يستقيل الشيخ . فلما لم يجد هذا التراجع من الظواهري ،عاد للتشدد وجمع المجلس الأعلى برياسته في ١٨ فبراير ليهاجم مديري الفتن ، وليقرر فصل كل من له يد في الاضراب من الطلبة أو العلماء ، وفصل نهائيا عددا من زعماء حركة الطلاب منهم الشيخ أحمد حسن الباقوري والشيخ محمد المدني ، ونقل عدداً كبيراً من العلماء مثل الشيخ محي الدين عبد الحميد ، والشيخ عبد اللطيف السبكي ، وقرر ان كل من لا يعود الى الدراسة في ٢٣ فبراير يعتبر مفصولا . ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد اللين من قبل اذ رد الطلبة على الشيخ معلنين « ولاءهم » للملك وثقتهم بالوزارة « وتهنئة العلماء المفصولين والمنقولين والطلبة المفصولين . . » واستمرت الاضطرابات حتى اضطرت الحكومة الى القبض على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول الازهر . ثم اقتحم البوليس حرم الازهر لتفريق من فيه من المضربين في ٢٤ فبراير وحطمت ابواب الجامع مما أثار سخطا عظيما . ثم جرى اعتقال الطلبة وتفتيش مساكنهم واحالتهم الى المحاكم حيث قضى على كثيرين بالحبس شهرا مع وقف التنفيذ(١١٠) .

كان الوفد ضد الظواهري لانحيازه للملك ولنظام صدقي ، وقد طالبه الوفديون بالاستقالة بعد بداية الاضطرابات .لاخيرة انقاذا لسمعة الجامع العتيق وحفظا لكرامة المشيخة الا تمتهن(١١١) . ويذكر الظواهري ان الاستاذ محمود سليمان غنام الوفدي كان يجتمع بزعماء طلبة القسم العالي في منزل أحدهم لصياغة المنشورات التي توزع ، وانه كان يعدهم بعودة المفصولين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة(١١٢) . وكانت حركة الازهر تؤيد وزارة نسيم التي تتمتع بثقة الوفد وقتها . وقد هدأت حركة الطلبة لما رأى الوفد ان الموقف السياسي يوجب ذلك تأمينا لوزارة نسيم ، فنصح النحاس وفد اتحاد الطلبة الذي ذهب اليه في بيت الامة ، نصحه بانهاء الاضراب مساعدة للحكومة حتى « يقطعوا الطريق على من يدعي انهم مثيروا الفتن . . »(١١٣)فانعقد مؤتمر عام في ١٨ مارس (بدلا من ٢٣ مارس الذي حددته ادارة الازهر) ، مع التزام الصمت خمس دقائق أسفا على انتهاك البوليس حرمة الأزهر وشكروا الأحزاب والهيئات على تأييدهم . وكان الأحرار الدستوريون ضد الظواهري عند خصامهم لحكومة صدقي . وكان ابراهيم الهلباوي في مقدمة المرافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة ، وهو من زعماء الأحرار من اعلام المحاماة . وكان مطلب ارجاع المراغي مما يسعد له الاحرار كثيرا . أما في داخل الأزهر فقد وقف ضد الظواهري انصار الاصلاح الذين لم يجدوا في سياسته ما يحقق اهدافهم ، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الاصلاح الوظيفي الذين افتقدوا في الشيخ ما عرف في المراغي من قوة النفوذ في الحكومة . ووقف ضده من طوائف الأزهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة(١١٤) .

وفي هذه الظروف أيضا كان الموقف الدولي ينذر بتصاعد بين ايطاليا الفاشية وبريطانيا ، وخشي الانجليز على استقرار نفوذهم في مصر من الوجود الايطالي المتاخم في ليبيا ، وخشوا على الحكم المصري من علاقات فؤاد الوثيقة بالايطاليين بحكم تربيته في ايطاليا وتوظيفه الايطاليين في قصره ، فكان لا بد من حصار الملك . وكان هذا من الأسباب التي ساعدت على انتهاء حكم صدقي . ومن وسائل حصار نفود الملك فضلا عن تغيير المناخ السياسي العام ، من وسائل ذلك بابعاد الملك عن الأزهر . ووقتها ظهر ان مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه ، واستغل الانجليز ذلك في محاولة اقامة مجلس للوصاية عليه يشكل من الامير محمد علي ورئيس الوزراء وشيخ الأزهر . ونقل نسيم هذا الاقتراح الى الظواهري فرفضه ولاء منه للملك . وأظهر الظواهري بذلك وقوفه بجوار الملك . ويبدو أن لم يكن الانجليز يرون أصلح من المراغي للمشيخة بسبب علاقته بالاحرار . وقيل أن عودة المراغي للازهر كانت أحد مطالب الانجليز من الملك في اواخر ١٩٣٤ عندما طلبوا منه أيضا اسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وابعاد زكي الابراشي عن السراي (وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها)[١١٥] . وبهذا تكون تألبت على الشيخ كل القوى وتكاثرت عليه ، ولم يعد يظاهره الا الملك وحيدا ، وبقي الشيخ محافظا على ولائه للملك في وحدته ، وطاوع الملك في البقاء في المشيخة في وقت صارت المشيخة بالنسبة له محنة وعناء وعذابا ، واحتمل الشيخ وصبر حتى لم يعد أمام الملك مندوحة من قبول استقالته في ٢٧ ابريل ، وعاد المراغي شيخا للأزهر للمرة الثانية فأعاد على الفور المفصولين والمنقولين وغير ذلك من الاجراءات الجزئية[١١٦] .

مشيخة المراغي الثانية :

تهرأ مطلب الاصلاح ، من كل ما عانى من جذب ودفع ، ومن كل ما شد اليه من التفسيرات المتباينة ، ومن التقرير ثم العدول ، ومن المراوغات والدعوة بغير تنفيذ . وليس يعني ذلك ان الاصلاح صد عن الأزهر تماما ، انما يعني ان الاصلاح كدعوة تشكل نسقا فكريا متجانسا وتتشكل في تيار بشري واضح المعالم يكافح من أجل تحقيقها ، لم يعد الاصلاح دعوة بهذا الشكل . انما شاع في النثريات وترك لتلقائيات الحياة الاجتماعية أن ترسبه ذرة ذرة ، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبادلة ، وانعكاسات الفكر وانماط الحياة والسلوك . وقد عاد المراغي بعد ان فقد الكثير من القدرة على الاصلاح ومن الرغبة فيه . لم يصبح الشيخ محافظا فقد بقي محتفظا بروح العصرية والجدة في التفكير ، ولكنه فقد الاحساس بأن « الاصلاح » رسالة تدفع الى البذل او تسترخص من أجلها التضحية او تستصغر المشاق . والحق انه في منتصف الثلاثينات بدأت آثار من الوهن تدب فيما كان في العشرينات حيا نابضا من القيم والمبادىء والمثل . لقد بقيت قيما ومبادىء ومثلا ، ولكن ازور عنها الضوء وفقدت كثيرا من وميض شعاعها ، واحاطها وجدان عام من عدم التأكد وضعف اليقين . فلم يكن الشيخ منفردا في ركود الحيوية ،

انما كان جزءا من ظاهرة أشمل نضحت بالسأم واللهاث . وظهرت قوى جديدة تتسم بالتمرد وعدم تحدد الاهداف السياسية ولكن في حيوية بالغة . تمثلت في الحياة السياسية في حركتي مصر الفتاة والاخوان المسلمين .

عندما عاد المراغي ، كانت مصر على مشارف ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، التي استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف في تركيبها وتوازناتها عن المرحلة السابقة التي بدأت في ١٩١٩ . وقد توفي الملك فؤاد وورثة فاروق وحاولت السراي ان تجدد شبابها بمظهر الملك الجديد ، وارتبط الاحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للائتلاف مع الوفد ، وانشق عن الوفد « السعديون » بحزب تحالف مع الملك والأحرار . وهجم الكل على الوفد هجوم الضواري وحاربوه بكل سلاح حتى سلاح الدين ، وفي الوقت ذاته هدأت شدة الوفد وخطا الى الاعتدال ، وظهرت تيارات سياسية جديدة . هنا وجد الشيخ المراغي نفسه في صف الملك والأحرار . وعظمت علاقته وثوقا بالملك الشاب ، وصعد نجمه في أفق السياسة والدين حتى اثير التفكير في انشاء منصب يعلو مشيخة الأزهر « شيخ الاسلام » يتولاه المراغي وتتبعه جامعة الازهر[١١٧] .

كان اول ما قال المراغي بعد عودته ان انتقد الفتنة واللجوء الى العنف ، ونصح زائريه من العلماء والطلبة بأن يبتعدوا عن الدنيا ويعكفوا على طلب العلم . يذكر عبد المتعال الصعيدي ان الشيخ هذه المرة نسي شخص المراغي الثائر على الأزهر القديم ، وصار ينتصر لما يثور عليه في المرة الأولى ، وداري أهل الجمود « وقصر استعماله لقوة نفوذه على ارضاء مطامعهم في الوظائف وما اليه . . »[١١٨] . وفي ٢٦ مارس ١٩٣٦ أصدر القانون السابق الذي ترك المشيخة بمناسبة رفض الملك له (القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦) . على انه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة ، وأضاف الى ذلك بعد خمس سنين ان استصدر قانونا هدم به القسم العام بالأزهر، وهو الأثر الباقي للنظام القديم بالأزهر ، اذ منع المنتسبين لهذا القسم من اداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات أو أي حق من حقوق الطلاب[١١٩] .

أما من جهة تبعية الأزهر للملك فقد قوى الرجاء بوعود المراغي ان يعود الاشراف على الأزهر لوزارة البرلمان ، حسب المبدأ الذي تقرر في ١٩٢٧ ثم الغى في عهد الظواهري بدستور ١٩٣٠ وبنظام الأزهر الذي صدر في ذات العام . وكان الرجوع الى دستور ١٩٢٣ وازماع المراغي اصدار قانون جديد للازهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية ، وذلك فضلا عن المناخ السياسي العام المواتي . كتبت صحيفة الاهرام « ان الرغبة متجهة الى اعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الاخرى ، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الازهر الحالية التي وضعها الشيخ الظواهري . . »[١٢٠] . ولكن المراغي آثر الا يقطع ما يريده موصولا بينه وبين الملك ، فراوغ ولم يحسم ، واكتفى بأن ألغى قانون الشيخ الظواهري ، « كل ما يخالف القانون الجديد

من أحكام » (من المادة ١٣٨) . واكتفى بأن يستفاد ضمنا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها في الاشراف على طريقة الغاء الالغاء . بمعنى انه الغى القانون الذي كان الغى المبدأ الذي تقرر في ١٩٢٧ مما قد يفيد ضمنا العودة الى هذا المبدأ . وقد ترتب على هذه الطريقة المراوغة كثير من الخلافات في المستقبل ، سيما ان النظام الذي وضعه المراغي تضمن صراحة أن يكون تعيين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد وفصلهم بأمر ملكي (المواد ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ٩٤ من القانون) . وترك المستقبل يحدد ما اذا كان الامر الملكي ينفرد الملك به في هذه الحالة ، ام يستلزم الموافقة المسبقة للوزارة . وثار الخلاف حول هذه النقطة في ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المراغي لارتباطه بالملك ، فتمسكت الوزارة بفكرة « الغاء الالغاء » تثبيتا لتبعية الأزهر لها ، وتمسكت السراي بالنقيض دفاعا عن الشيخ المراغي .

وما لبث المراغي ان أوغل في النشاط السياسي شبه السافر ، وخاصة منذ ١٩٣٨ مما جعله طرفا من أطراف الخصومات السياسية الحزبية . ومارس هذا النشاط من موقف الانحياز للملك والاتصال الوثيق بالأحرار الدستوريين في صراعهم المشترك ضد الوفد . وسيرد بعض التفصيل عن هذا الأمر في فصل لاحق . وقيل انه كان يحرض طلبة الأزهر على الانتصار لمرشحي الأحرار الدستوريين في انتخابات ١٩٣٨ [١٢١] بعد اقالة الوفد . ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين في نهاية ١٩٣٨ ان اضطرب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهريين الاقتصادية ، اذ كانت ازمة البطالة تأخذ باعناق المتعلمين من خريجي ا لجامعة والمعاهد الفنية والدينية . وشاهد ديسمبر ١٩٣٨ اضراب طلبة كليتي الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدلة واشتباكهم مع البوليس لأنهم يطلبون ضمان توظيفهم في أعمال معينة وعدم تعطلهم بعد التخرج[١٢٢] . كما شهد يناير التالي اضراب كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالاسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب مماثلة[١٢٣] . هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالأزهر وبين كلية دار العلوم ، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة في ٦ ديسمبر وبدءوا يتصلون برجال الحكومة وبالشيخ ليكون لهم حق التعيين مدرسين للغة اسوة بخريجي دار العلوم . فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود باجابة مطلبهم ، ثارت دار العلوم ، وهاج كبار رجال وزارات المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء منتصرين لدار العلوم ، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوي ووكيلها المساعد محمود عوض ابراهيم بالاستقالة[١٢٤] . وهدأ الاضراب أياما ليعود من جديد في ١٦ ديسمبر ، اذ اعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الديني الاضراب وشاركهم طلبة معاهد الأقاليم ، وانضاف الى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجي الأزهر من المذاهب الأبعة وجعل التعليم الديني مادة أساسية في المدارس ، افساحا لمجال التوظف أمام خريجي كليتي الشريعة وأصول الدين . وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعا عما اعتبروه حقا لهم وحدهم في وظائف التدريس ، ذاكرين انه رغم انفرادهم بهذه الأعمال فان البطالة متفشية بينهم ، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ

١٩٣١ . وانضم الى طلبة الدار خريجوها من المعلمين في مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وانضمت اليهم هيئة التدريس بالدار . وعرفت حوادث الاشتباك مع البوليس ، واقتحام البوليس للجامع الأزهر[١٢٥] . مما ألجأ المراغي الى التهديد بالاستقالة حماية لحرمة الجامع . ولكن العاصفة ما لبثت ان هدأت بوعود من الحكومة[١٢٦] .

صارت صلة المراغي بالملك فاروق هي القطب الثابت في نشاطه السياسي . وصار على مقربة دائما من رجال الحكم يستعينون به وبنفوذه الديني دائما في صراعهم ضد الوفد . ويذكر ابو الوفا المراغي ان هذه الفترة حتى وفاته في ١٩٤٥ كانت « من أهم الفترات في تاريخه السياسي »[١٢٧] . فلما تولى الوفد الوزارة في ٤ فبراير ١٩٤٢ بمساعدة الانجليز وضد رغبة الملك ، خاصم المراغي الوزارة مع كل انصار الملك ، وبادله الوفد خصومة بخصومة . وكان المراغي بأمر من الملك يلقى دروسا في التفسير في الجوامع يملؤها بالهجوم المستتر الواضح على الوفد، ويختار من آيات القرآن الكريم ما يتعلق بعدل الحكام أو ظلمهم، ويولد التفسير توليدا يشير بالاتهام الى حكومة الوفد . وتجددت الاضرابات بالأزهر بايعاز من الوفد في يناير ١٩٤٣ ضد الشيخ المراغي[١٢٨] . ونجح الوفد في استعراض قوته داخل الأزهر في صفوف الطلبة والعلماء ضد المراغي . ونجح بهذا في أن يزيل الأثر السياسي الذي ولدته حركة ١٩٣٥ عن تأييد الأزهريين للمراغي . وخاصم المراغي بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع ، يظهر ان كان منهم الشيخ عبد المجيد سليم مفتي الديار المصرية ، والشيخ سليمان نوار شيخ معهد القاهرة والشيخ محمود شلتوت. وتقدم جمع العلماء بعريضة الى الملك يطلبون فيها تعيين شيخ جديد للازهر غير الشيخ المراغي[١٢٩] . وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له ، ومن خارج الأزهر بمخاصمة الوفد حزبا ووزارة له . فقدم استقالته الى الملك واعتكف وأثير الخلاف وقتها في مدى تبعية الأزهر للوزارة أو للملك ، وبقي الخلاف معلقا وبقي الشيخ معتكفا حتى اقيلت وزارة الوفد في ٨ اكتوبر ١٩٤٤ ، فعاد الى عمله من جديد حتى كانت وفاته في ١٩٤٥ .

ويظهر من ذلك جميعه انه وان كان ظل للملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر ، وان كان استطاع ان يتشبث بهذه التبعية ، فان هذا الصراع المتطاول المدى قد خفف كثيرا من شدة قبضته وأرخى بعضا من أعصابها سيما بعد وفاة المراغي . ومن ١٩٤٥ حتى نهاية ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر للملك او الوزارة . وكان سبب ذلك في الأساس ان الملك ضمن في هذه الفترة كلها وزارة متحالفة معه تستمد سلطتها منه في مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها . ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتستمد قوتها منه ان تتحدى نفوذه على الأزهر من حيث تعيين الشيوخ فيه . ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجالا أمثال الظواهري او المراغي من حيث ايغالهم في النشاط السياسي لصالح الملك ، انما ارتد اليها هذا النمط من الشيوخ البعيدين عن العمل السياسي المباشر المحدودي الاهتمام تقريبا بشئون

الجامع . وفي الفترة نفسها تصاعد نمو الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر . وعرفت مساهمات الأزهريين في الحركات الشعبية والسياسية التي عجت بها البلاد في هذه المرحلة . وعرفت مساهماتهم في المظاهرات التي انتشرت بمصر وقتها تحقيقا للاهداف الوطنية والديمقراطية المطروحة وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبداية المسيرات والمظاهرات الهاتفة ضد وزارة الملك . ولما تولى الوفد الحكم في ١٩٥٠ تولى مشيخة الأزهر الشيخ عبد المجيد سليم وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية ، واهاج الرجل ما يراه من اسراف وتهتك فأطلق تصريحا اعتبر هجوما مباشرا على الملك واقيل من المشيخة بسببه .

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر من ناحية استمرار سلطته القانونية في تعيين الشيوخ وعزلهم . فهذا بعض الموضوع لا كله . وهي عنصر هام ولكنها لا تشكل الموقف جميعه . لقد حرصت السراي على بقاء سلطتها على الأزهر لتستغل الأزهر في أهدافها السياسية . وكان أهم هذه الأهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على الدولة وهدم النظام النيابي البرلماني . واضفاء طابع الدين على سلطة الحاكم الفرد . وكانت النتيجة ان بقي للسراي كثير من سلطانها القانوني على الأزهر وشيوخه . ولكن يرد على ذلك تحفظان ، أولهما ان هذا السلطان الذي كان ثابتا قد صار مزعزعا قلقا من جراء كل هذا الصراع الذي أثير حوله . وثانيهما ان هذا السلطان لم تستطع السراي استعماله لتحقيق ما كانت تصبو اليه من نتائج سياسية ، فلا استقرت لها سلطة سياسية فردية ، ولا هدم النظام النيابي ، ولا نجحت في اضفاء طابع الدين على الدولة والحكم ولا على الملك نفسه . ولا استطاعت ان تقوم بمحاولة جدية في هذا الشأن الا المحاولة التي قامت بها في ١٩٣٨ مما ستفرد له دراسة خاصة .

ان الأسلوب السلمي المشروع في الصراع ، ليس في مكنته القطع او البتر او محو الوجود لأحد الطرفين المتصارعين ، ولكن كل ما يستطيعه هو ان يشل الفاعلية وقد أمكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا افناء هذه السلطة ، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيق اهدافه السياسية الى مدافع عن مبدأ وجود هذه السلطة في مواجهة التحدي الدائم لها ، والى منشغل مستغرق بهذا الدفاع . فحوصرت فاعليته في ممارستها ، وأمكن شل الأثر السياسي الذي كانت السراي تقصده من هذه الممارسة . ومثل ذلك الصراع السياسي الذي يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة للسلطة ، فهو لا ينفي السلطة ولا يطيح بها ، ولكنه يستهدف شل فاعليتها وافقادها القدرة على الممارسة . ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات - رغم الاختلاف البعيد والواسع بين الأسلوبين - من تحويل جيش العدو من ممارس للعنف لدعم سلطته السياسية الى مدافع عن الوجود فتشل فاعليته في تحقيق وظيفته السياسية الاصلية .

المراجع

(١) دستور ١٩٢٣ صراع حول السلطة . طارق البشري . مجلة الطليعة اغسطس ١٩٧١ .

(٢) الدستور : تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية . ص ٣٤٠٥ الخ .

(٣) السياسة والأزهر . من مذكرات الاسلام الظواهري . ص ٢٧ ، ٣٢ .

(٤) السياسة والأزهر .. المرجع السابق ص ٧٨ ، ١٦٥ .

(٥) An Introduction to the History of Education in Modern Egypt , by J . Heworth - Dunne . P . 395 ... etc .

تاريخ التعليم في مصر . عصر اسماعيل . د . احمد عزت عبد الكريم . المجلد الثاني . ص ٧٧٩ ـ ٧٨٧ .

(٦) Al Azhar , A Millennium of Muslim Learning . by Bayard Dodge . P« . 115 - 116 .

(٧) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ وبها المذكرة الايضاحية لمشروع قانون بتعديل نظام مدرسة القضاء الشرعي .

(٨) تاريخ الجامع الأزهر . محمد عبد الله عنان . الطبعة الثانية ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩ .

(٩) المرجع السابق .

(١٠) تاريخ الاصلاح في الأزهر . عبد المتعال الصعيدي . الجزء الأول ص ٨٦، ١٠٠ .

(١١) شخصيات اسلامية معاصرة . ابراهيم البعثي . الجزء لأول ص ٢٢ .

(١٣) محمد عبد الله عنان . المرجع السابق ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(١٣) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢ ابريل ١٩٢٨ . سؤال من النائب علي ايوب الى وزير الحقانية . واعترف الوزير بهذا الأمر .

(١٤) حوليات مصر السياسية . أحمد شفيق . الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ ـ ٦٥٠ .

(١٥) صحيفة السياسة ٤ نوفمبر ١٩٢٤ .

(١٦) عبد المتعال الصعيدي . المرجع السابق ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

(١٧) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . د . محمد حسين الجزء الثاني ص ٢٥٠ ، أحمد شفيق الحولية الاولى ١٩٢٤ ص ٣٠٢ . صحيفة السياسة ٣ فبراير ١٩٢٤ .

(١٨) صحيفة الأخبار ٢٨ اكتوبر ١٩٢٤ مقال لأحمد رشدي المكاري . والأعداد من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ .

(١٩) يظهر هذا الحذر في صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ١٩٢٤ .

(٢٠) عبد المتعال الصعيدي . المرجع السابق ص ١٠١ .

(٢١) صحيفة السياسة ٢٠ نوفمبر ١٩٢٤ وقد نقلت من البلاغ ، وقد أشارت الى حسن نشأت دون أن تسميه .
(٢٢) صحيفة الاهرام ٥ نوفمبر ١٩٢٤ .
(٢٣) صحيفة الاخبار ٤ نوفمبر ١٩٢٤ .
(٢٤) أحمد شفيق ، الحولية الأولى ١٩٢٤ ص ٢٥٢ .
(٢٥) صحيفة الاخبار ١١ نوفمبر ١٩٢٤ .
(٢٦) يراجع في أحداث الاضراب والتظاهر وموقف الحكومة ، صحف الأهرام والسياسة والأخبار من أول نوفمبر الى ١٥ نوفمبر ١٩٢٤ .
(٢٧) أحمد شفيق ، الحولية الثانية ١٩٢٥ ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٨ يناير ، وتراجع صحيفة السياسة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ .
(٢٨) صحيفة السياسة ١٨ ، ٢٢ ديسمبر ١٩٢٤ .
(٢٩) صحيفة السياسة ٢٣ ديسمبر ١٩٢٤ . أحمد شفيق ، الحولية الثانية ١٩٢٥ ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ، د . محمد حسين ، المرجع السابق ص ٢٥٠ .
(٣٠) صحيفة البلاغ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ابريل ، أول مايو ١٩٢٥ .
(٣١) صحيفة السياسة ٢٨ ، ٢٩ ديسمبر ١٩٢٤ . صحيفة الأخبار ٢٥ ديسمبر ١٩٢٤ . صحيفة البلاغ ، ١٠ ، ١٢ فبراير ١٩٢٥ .
(٣٢) صحيفة الأخبار ١٠ ديسمبر ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ يناير ١٩٢٥ .
(٣٣) صحيفة البلاغ ١٢ ، ١٦ ، ١٩ ـ ٢٣ يناير ١٩٢٥ .
(٣٤) صحيفة البلاغ ١١ فبراير ، ٣ ، ١٨ مارس ١٩٢٥ .
(٣٥) صحيفة السياسة ٦ نوفمبر ، ١٧ ديسمبر ١٩٢٤ .
(٣٦) لجنة الدستور مجموعة محاضر اللجنة العامة ص ١٠٣ ـ ١٠٥ .
(٣٧) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٣٠ يونية ١٩٢٤ . مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٣ يولية ١٩٢٤ .
(٣٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ جلسة سبتمبر ١٩٢٦ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٤١ سبتمبر ١٩٢٦ .
(٣٩) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ .
(٤٠) مضبطة مجلس النواب . جلستي ١١ ، ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ .
(٤١) صحيفة البلاغ أول مايو ١٩٢٧ .
(٤٢) مضبطة مجلس النواب . . جلسة ٢٦ يونية ١٩٢٧ .
(٤٣) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ يولية ١٩٢٧ .
(٤٤) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
(٤٥) صحيفة البلاغ ٢٩ مايو ، ١٥ يونية ١٩٢٧ .
(٤٦) مضبطة مجلس النواب ، جلسات ٢٨ ، ٣٠ مارس ، ١١ ابريل ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ ابريل ، ٦ ، ٧ يونية ١٩٢٧ .
(٤٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٥ مايو ١٩٣٠ .
(٤٨) د . محمد حسين . المرجع السابق ، هامش ص ٢٥٠ ، نقلا عن مجلة الرابطة الشرقية ١٥ ديسمبر ١٩٢٨ .
(٤٩) صحيفة الاتحاد ٣١ يناير ١٩٢٦ .
(٥٠) صحيفة الاتحاد ٤ ، ١٨ فبراير ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ مارس ، ١ ، ٢ ابريل ١٩٢٦ . صحيفة البلاغ ١٧ فبراير ١٩٢٦ .
(٥١) أثير الموضوع بسؤال وجه في مجلس النواب الى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الأزهر الى احدى الجهات غير المختصة بالفصل في شئونهم يشكون اليها . مضبطة مجلس النواب جلسة ١٦ فبراير ١٩٢٧ . يراجع أيضا صحيفة الأهرام ١١ يناير ١٩٢٧ ، وكذا أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ ـ ٦٥٠ .

(٥٢) تراجع صحف ١ - ٣ فبراير ١٩٢٧ ، وكذا صحيفة الأهرام ٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٥ فبراير ١٩٢٧ .
(٥٣) مضبطة مجلس النواب ، جلستي ٧ فبراير ، ٧ مارس ١٩٢٧ ، مضبطة مجلس الشيوخ ٧ فبراير ١٩٢٧ .
(٥٤) صحيفتا الأهرام والبلاغ اعداد متفرقة خلال النصف الأول من فبراير ١٩٢٧ . . وخاصة الأهرام ٩ فبراير ١٩٢٧ .
(٥٥) صحيفة الأهرام ١٢ فبراير ١٩٢٧ .
(٥٦) نقلا عن ، أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ص ٦٤٦ - ٦٥٠ .
(٥٧) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٧ .
(٥٨) د . احمد عزت عبد الكريم . المرجع السابق ص ٧٩٢ .
(٥٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٤ أغسطس ١٩٢٦ .
(٦٠) مضبطة مجلس النواب . جلسة ١٢ سبتمبر ١٩٢٦ .
(٦١) مضبطة مجلس النواب . جلسات ١ ، ١٤ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٢٧ .
(٦٢) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٨ مارس ١٩٢٧ .
(٦٣) صحيفة البلاغ أول ابريل ١٩٢٧ . في نفس المعنى صحيفة كوكب الشرق اول ابريل ١٩٢٧ .
(٦٤) أحمد شفيق . الحوليه الرابعة ١٩٢٧ ص ٦٠ .
(٦٥) صحيفة البلاغ ٦ مايو ١٩٢٧ . مقال لعبد القادر حمزة . صحيفة البلاغ الأسبوعي ١٠ مايو ١٩٢٧ .
(٦٦) صحيفة الأهرام ٣١ مارس ١٩٢٧ .
(٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ يونية ١٩٢٧ .
(٦٨) صحيفة الأهرام ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، يوليه ١٩٢٧ .
(٦٩) صحيفة البلاغ ٢١ ، ٢٦ ، يونيه ١٩٢٧ .
(٧٠) صحيفة الاهرام ٢٦ يونية ، ٢٩ يوليه ١٩٢٧ ,
(٧١) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ١٢ يوليه ١٩٢٧ .
(٧٢) مضبطة مجلس الشيوخ ١٠ مايو ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ٢٧ مارس ١٩٢٧ .
(٧٣) صحيفة السياسة ٢٩ ، ٣٠ نوفمبر صحيفة البلاغ ٣٠١ نوفمبر ، ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، صحيفة المقطم ١٣ مايو ١٩٢٨ ، أحمد شفيق ، الحولية الرابعة ١٩٢٧ ص ٧٤٨ - ٧٥١
(٧٤) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٢١٨ - ٢٢٠ .
(٧٥) صحيفة السياسة الأسبوعية ٧ يوليه ١٩٢٨ .
(٧٦) صحيفة الأهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ .
(٧٧) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٢٩ - ٢١ ، ٦٠ .
(٧٨) صحيفة الاهرام ١٥ يولية ١٩٢٧ .
(٧٩) مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢١ مايو ١٩٢٨ حيث اعلنت الحكومة انها جادة في تعيين شيخ الازهر ، صحيفة الاهرام ٨ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفتي الاهرام والمقطم ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤ مايو ١٩٢٨ .
(٨٠) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ١٩ - ٢١ .
(٨١) صحيفة المقطم ٢٧ مايو ١٩٢٨ .
(٨٢) الامام المراغي ، أنور الجندي ، سلسلة اقرأ ص ٣٩ . الشيخ المراغي ، ابو الوفا المراغي ص ١٠٥ . احمد شفيق الحولية الخامسة ١٩٢٨ ص ٥٦١ .
(٧٣) صحيفة المقطم ٢٩ مايو ١٩٢٨ .
(٨٤) The Chatham House Version , and other Middie Eastem Studies , Elie Kedouri , P . 179 - 181 .
(٨٤) المرجع السابق ، الامام المراغي . انور الجندي .
(٨٥) الامام المراغي . انور الجندي المرجع السابق .

(٨٦) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٥٧ ، ٦٠ ، ٢٦٤ .
(٨٧) صحيفة اخبار اليوم ١٥ اغسطس ١٩٤٥ نقلا عن كتاب ابو الوفا المراغي المرجع السابق .
(٨٨) ابو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٦٦ ، ٧٠ .
(٨٩) أحمد شفيق ، الحولية الثالثة ١٩٢٦ ، ص ٢٠٣ نقلها عن صحيفة الأهرام ١٧ ابريل ١٩٢٦ .
(٩٠) صحيفة الأهرام ٢٢ سبتمبر ١٩٢٨ . عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١١٥ ـ ١١٨ .
(٩١) صحيفة الأهرام ١١ ، ١٩ ، ٢٢ سبتمبر ، ٢٣ اكتوبر ١٩٢٨ .
(٩٢) صحيفة الأهرام ٦ أكتوبر ١٩٢٩ .
(٩٣) عبد المتعال الصعيدي . المرجع السابق ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ .
(٩٤) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٦٦ ، ٧٠ ، صحيفة الأهرام ٢ ، ٦ أكتوبر ١٩٢٩ .
(٩٥) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٧٦ وصحيفة الأهرام ١٠ ، ٢١ أكتوبر ١٩٢٩ .
(٩٦) السياسة والازهر . المرجع السابق ص ١٩ ـ ٢١ .
(٩٧) السياسة والأزهر . والمرجع السابق ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .
(٩٨) صحيفة السياسة ٦ أكتوبر ١٩٢٤ .
(٩٩) صحيفة السياسة ٩ نوفمبر ١٩٢٤ .
(١٠٠) نقلا عن صحيفة الاتحاد ٢٢ ابريل ١٩٢٦ .
(١٠١) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣١٣ ، أحمد شفيق ، الحولية السابقة ١٩٣٠ ص ٩٥٣ ذكر نص البيان .
(١٠٢) يراجع نص القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣ . ومضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٨ ، ٢٤ ابريل ، ١ ، ٨ ، ١٧ مايو ١٩٣٣ . أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ١٥ .
(١٠٣) صحيفة الأهرام ١٤ أكتوبر ١٩٢٩ .
(١٠٤) عبد المتعال الصعيدي . المرجع ص ١٢٨ .
(١٠٥) ابو الوفا المراغي . المرجع السابق ص ١٦ .
(١٠٦) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣٠٦ .
(١٠٧) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٢٨ .
(١٠٨) صحيفة الاهرام ١٠ فبراير ١٩٣٥ ، وقد عاد المفصولون تباعا بين عامي ١٩٣٥ ـ ١٩٣٩ ، مضابط مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ يولية ، ١٢ اغسطس ١٩٣٦ ، ٢٤ يوليه ، ٣١ يولية ١٩٢٩ .
(١٠٩) صحيفة الاهرام ٩ ديسمبر ١٩٣٤ .
(١١٠) يراجع في ذلك كله ، صحيفة الأهرام والصحف الاخرى من ٩ نوفمبر ١٩٣٤ الى اول مايو ١٩٣٥ .
(١١١) صحيفة الجهاد ٣٠ يناير ١٩٣٥ ، صحيفة الاهرام ٣١ يناير ١٩٣٥ .
(١١٢) العلم والعلماء ونظام التعليم . الشيخ محمد الأحمدي الظواهري . الطبعة الثانية ١٩٥٥ . المقدمة (نماذج من المذكرات التي تركها الظواهري جمها الدكتور فخر الدين الأحمدي الظواهري) .
(١١٣) صحيفة الاهرام ١١ مارس ١٩٣٥ .
(١١٤) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .
(١١٥) السياسة والأزهر ، المرجا السابق ص ٣٣٠ ـ ٣٣٤ ، نقلا عن صحيفة الاهرام ٢٨ ابريل ١٩٣٥ .
(١١٦) صحيفة الأهرام ١ ، ٢ ، ٦ مايو ١٩٣٥ .
(١١٧) أنور الجندي . المرجع السابق ص ٧٣ ، ٧٦ .
(١١٨) عبد المتعال الصعيدي ، المرجع السابق ص ١٣٠ ـ ١٣١ .
(١١٩) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسات ٩ يونية ، ٧ يولية ١٩٤١ .
(١٢٠) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .

(١٢١) السياسة والأزهر . المرجع السابق ص ٣٤٦ .
(١٢٢) صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
(١٢٣) صحيفة الأهرام ١٨ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٨ .
(١٢٤) صحيفة الاهرام ٨ ، ٩ يناير ١٩٣٩ .
(١٢٥) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٩ يناير ١٩٣٩ ، سؤال من يوسف الجندي الى وزير الداخلية محمود فهمي النقراشي .
(١٢٦) صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٧ ديسمبر ١٩٣٨ الى منتصف يناير ١٩٣٩ .
(١٢٧) أبو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٧٥ مقال لفكري اباظة يشير الى هذه العلاقة عن صحيفة المصور ٣١ أغسطس ١٩٤٥ . ويذكر أبو الوفا المراغي ان الفترة من ١٩٣٥ حتى وفاة الشيخ المراغي في ١٩٤٥ «من أهم الفترات في تاريخه السياسي» ص ٤٣ .
(١٢٨) ابو الوفا المراغي ، المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٩٦ .
(١٢٩) صحيفتا البلاغ والأهرام اعداد متفرقة خلال شهري يناير وفبراير ١٩٤٣ خاصة .

الكنيسة القبطية والصراع السياسي

الكنيسة القبطية والصراع السياسي

من الطبيعي لحاكم مصر الذي يريد اقامة حكومة دينية ، او الاعتماد على الدين لدعم سلطته السياسية المنفردة ، من الطبيعي ان يعتمد في ذلك على الاسلام . فهو يحكم شعبا غالبيته من المسلمين ، وهو يستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن تطبيقات الخلافة الاسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقهم من الدول التي خضعت لها مصر . بهذا المنطق لا تصلح المسيحية ولا الأقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الديني ، ولا يصلون في ظل هذا الحكم لاكثر من كونهم ملة من الملل المحكومة ، حتى لو شاركوا في الحكم او استعين بهم فيه ، ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الغالبية من المساواة في التعامل ، فان المسيحية والكنيسة وفكرهما تظل بعيدة كلها عن المساهمة في الشرعيـة السياسية التي يستمد منها الحاكم وجوده ، ويظل أهل الملة محكومين بشرعية آتية عليهم من خارج فكرهم الملي . ويظلون أهل ذمة عهدهم على الحكومة الاسلامية ان تحميهم في أرواحهـم وأرزاقهم وحرياتهم بشرط ان يكونوا مسالمين لها مؤدين لضرائبها وفروضها . وهم وشأنهم بعد ذلك في أمور دينهم ، ينفذون أحكامهم الملية فيما بينهم كجماعة رعوية محكومة ، ويمارسون ديانتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم الملية .

ولهـذا الوضع نتيجة ذات وجهين ، أولهما ان الحكم في لمستند للدين يظل مستغنيا عن الفكر الديني للملـة وعن مؤسساتها الدينية في دعم سلطانه . وثانيهما أن وظيفة المؤسسات الدينية الملية لا تتطور الى وظيفة سياسية في المجتمع . لذلك ليس غريبا الا تظهر في تاريخ مصر علاقة سياسية مباشرة بين الحاكم وبين الكنيسة القبطية . والاختلاف بين الكنيسة القبطية والازهر من حيث الوظيفة السياسية ، ليس أساسه اختلافاً في القدرة الكامنة لكل منهما فقط ، ولكنه اختلاف اساسه ايضا ان الحكم الديني في بلد غالبيته من المسلمين لا بد بالضرورة ان يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة بالضرورة ان يكون حكما اسلاميا ، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينية الاسلامية ، وتضمر فيه الوظيفة المماثلة للمؤسسة

المسيحية ، وبرهان ذلك أن الكنيسة المسيحية في بيزنطة او و روبا عرفت من الوظائف السياسية من العلاقات المباشرة بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الاسلامي ، رغم قيام التماثل في العناصر الفكرية الاساسية لهم جميعا . والحاصل ان الكنيسة القبطية خاصة لم تكن كنيسة دولة قط ، منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة . كانت في عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم ، وكانت في عهد المماليك الاسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة ، وتراكمت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع . والى هذا الوضع يرجع في الاساس ما عرفه بناؤها التنظيمي من الصفة « الأهلية » الشعبية غير الرسمية . اذ يتم اختيار البطريرك والمطارنة باختيار من أهل الملة ، اي يشارك الجمهور في هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده . وهذا ما يعرف بالتكوين الديمقراطي لها . ومصدره ان هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسي ، بما يمكن الحاكم عن الاستغناء عن الصلة المباشرة بها . ومصدره أيضا ان هذه المؤسسة الدينية ـ بسبب انفصالها النسبي عن الحكم السياسي ، لم تجد من سلطان الدولة عونا لها في الاستقلال عن جمهورها . او تطوير كيان تنظيمي لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه ، على نحو ما يظهر مثلا في كنيسة روما . فظلت مؤسسة ذات طابع أهلي كشأن نقابات الطوائف والحرف الصناعية وكشأن غالب الجماعات الاهلية . وهذا ما يفسر ـ بالمصطلحات المدنية الحديثة ـ الطابع الأوتقراطي الديمقراطي المتناقض الذي يلاحظ في أبنيتها النظامية ، أي وجود عنصر الاختيار الجماهيري في نصب البطريرك والمطارنة مع قيام السلطة الفردية الشخصية لهؤلاء على من دونهم . فيقتصر « العنصر الديمقراطي » على عملية اختيار البطريرك او المطران ، لأنه اختيار لا تنظمه الدولة ولا تشارك فيه بسلطانها الرئاسي مستمدا لا ممن اختاره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذا شخصيا منفردا . وما يجب بيانه أن الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية في مصر لم تنم ولم تتطور ، وعاقها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الاسلامي . وان صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسي بقيت صلة غير مباشرة . هذه هي الملاحظة العامة الأولى .

والملاحظة العامة الثانية ، انه منذ بداية القرن التاسع عشر ، عرفت مصر نوعا من التطور الحضاري متعدد الجوانب ، من حيث الأفكار السياسية والاجتماعية ، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة . وكان هذا لتطور يتم اما بمبادرة الدولة كانشاء المدارس والتنظيم الحديث للادارة العامة واجهزة الحكم ، واما بنشوء رأى عام قوي يمارس ضغوطه على الدولة لاجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه في التطبيق . بمعنى ان كل تطور او تغيير سياسي او اقتصادي او اجتماعي في أي من مجالات الحياة العامة ، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها ، وكل مطالبة بأمر من هذه الامور كانت تنحشد له من قوة الرأي العام مايمكن من انفاذه بدرجة ما من درجات الانفاذ . والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هي بؤ رة الصراع في ذلك . ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية ، فان الوضع الطائفي لها ابعدها نسبيا عن بؤ رة الصراع الحادث

من اجل التطوير والتجديد . لم تكن الكنيسة بعيدة عن حركة التجديد . وان النشاط الاصلاحي للانبا كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، وما انشأه من المدارس الحديثة ، كان من اوجه النشاط الرائد في المجتمع . وان الرأي العام القبطي قد نما بداخله تيار هام ينادي بالاصلاح وتجديد المؤسسات الفكرية والكنيسة . ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعي العام ، بعدهما النسبي عن بؤرة اهتمام الرأي العام المصري في عمومه في سعيه للتجديد . ويظهر هذا الفارق اذا قورنت الكنيسة بالازهر ودخول الازهر في خضم التيارات الفكرية (من ايام محمد علي) العامة وفي خضم الصراعات الاجتماعية ، وخاصة ايام محمد عبده . واعتباره جزءا لا ينفصم من مكونات قضية الاصلاح الاجتماعي العامة . بينما ظلت الكنيسة القبطية محددة النطاق في العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفي نطاق الرأي العام الطائفي . ولا شك ان هذا الوضع قد خالف بين سرعة ايقاع التطور في المجتمع عامة ، وبين سرعته في نطاق الكنيسة خاصة ، وأنه خالف بين موازين القوى في المجالين . ولا يعني ذلك ان المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة ، ولكنه يعني وجوب الاعتراف باختلاف سرعة التغيير في المجالين ، اسراعا او ابطاء حسب الأحوال .

وقد صاحب هذه الظاهرة ، ان لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصري عامة من سمة الازدواج . وكما بقي الازهر على حاله وانشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعي ، وكما بقي حكم الخديوي الشخصي قائما وانشىء دونه نظام الادارة العامة غير الشخصي بالوزارات والمصالح ، وكما بقي الانتاج الحرفي وقامت الآلة بجواره . كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عينه في نمط التطور بالكنيسة ، اذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس في نظمهاوابنيتها وانشىء بجوارها المجلس الملي في ١٨٧٣ كهيئة تنتخب دوريا وتتولى الجانبين المالي والاداري من شئون الكنيسة والاشراف على الاوقاف والمنشآت والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها . ومن الواضح ان هذا النحو من أنحاء التطور يعني بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعث الجديد من ثناياها ولا تمسها ذاتها وجوه الاصلاح ، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة . وسبب هذا للكنيسة ما سببه للازهر من تراخي حركة الاصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها . وقد ساعد على هذا التراخي تنظيم الكنيسة التقليدي الذي يفرض بقاء البطريرك في منصبه مدى حياته فلا يجوز لاي سبب احلال غيره محلة طالت حياته او قصرت . وقد صادف ان الانبا كيرلس الخامس الذي نصب بطريركا في ١٨٧٥ بقي على كرسي البطريركية مدة قاربت ثلاثا وخمسين سنة ناهز بها عمره المائة . وكان بطريركا محافظا صعب المراس قوي الشكيمة وعر السلوك . فبقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الاصلاح ، وجمد هذا من حركة تطويرها فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجوه التجديد ، ولم يعرف نظامها مثلا « صياغة قانونية حديثة لشروط المرشح للبطريركية ولحق الناخبين واجراءات الانتخاب »[1] ، ولا عرفت صياغة مماثلة للسلطات المالية والادارية للبطريرك وغيره من رجال

الدين ، ولا نظمت الاختصاصات في أمر من هذه الأمور (الا ما كان بالنسبة للمجلس الملي وهو ليس جزءا من تنظيمات الكنيسة ذاتها) .

وترتب على هذا التراخي ، ان احتفظت الصراعات الكنسية بين الأقباط بصيغ كانت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها ، فتخلفت عنها بنحو عقد من الزمن ، وتفسير ذلك انه مع بدايات القرن العشرين ، ومع ظهور ما يمكن تسميته بثنائية السلطة ، بين سلطة الخديوي الشرعية التي تعتمد على الحكم الفردي رافضة الديمقراطية ، وسلطة الانجليز الفعلية التي تعتمد على الاحتلال العسكري رافضة استقلال مصر ، مع هذا الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية في بداياتها الضعيفة الأولى نوعا من التباين بين هدفيها الأصليين الاستقلال والديمقراطية . ووجد من أنصار الحركة الوطنية من يعاهدون الانجليز مستفيدين من الخديوي الحاكم الفرد ، ووجد من أنصار الديمقراطية او الاصلاح من يعادون الخديوي مستفيدين من وجود الانجليز[٢] . وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من محوري الحركة الوطنية الديمقراحطية .٨ ولم يرتفق هذا الفتقهلاخل سنيالا خلال سني العقد الثاني من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب الحرب العالمية الأولى ، وتوج هذا النمو ثورة ١٩١٩ التي وحدت الهدفين واستطاع الوفد ان يستخلص خير العنصرين السابقين من شرهما . هذاالذي حدث في السياق التاريخي العام لمصر ، عرفته الكنيسة القبطية أيضا ، اذ كانت مشكلتها في القرن التاسع كمكلة مصر ومؤسساتها كلها ، تتحصل في خطر الغزو الاجنبي الذي تمثل بالنسبة للكنيسة في نشاط بعثات التبشير واستهداف الكنائس الاجنبية القضاء على استقلال كنيسة مصر عنهم أو تبشير الاقباط بغير أرثوذكسيتهم ، كما تتحصل في التخلف الفكري والتنظيمي للمؤسسة الدينية بما يتطلبه ذلك من اصلاح وتجديد . واستدعى ذلك كفاحا مزدوجا من اجل استقلال الكنيسة ومن اجل اصلاحها . ولكن هذين الهدفين قد تباينا ، واتسمت « الوطنية الكنسية » بطابع المحافظة والتقليد واستقطبت في موقف رجال الدين وعلى رأسهم البطريرك ، واتسمت « الاصلاحية الكنسية » بطابع التأثر بالفكر والتنظيم الوافد ، أو بالأقل علق بها نوع من التأثر بالعنصر الاجنبي ، واستقطبت في موقف بعض العلمانيين مثل بطرس غالي ومن شابهه ومن خلفه في جماهير القبط . وفي الوقت الذي التأم فيه صدع الحركة الوطنية الديمقراطية بثورة ١٩١٩ ، تراخى هذا الالتئام في صراعات الكنيسة بعد ثورة١٩١٩ ، وافتقدت هذه الصراعات الى حد ما الصيغة « الوفدية » المجمعة لهدفي الاستقلال والتجديد ، وبدأ صراع يحمل صيغ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما كان يفضي اليه من تطاحن الأهداف المطلوبة مع بعضها البعض ، وجذب القطب المحافظ للهدف الوطني ، وجذب القطب الآخر للهدف الاصلاحي ، وهذا تفسير ما سبقت الاشارة اليه من أن البعد النسبي للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضايا الاجتماعية العامة ، قد أبطأ من حركة الاصلاح فيها ، لا بالنسبة لما يتحقق من اصلاح فقط ، ولكن بالنسبة للصيغ التي اتخذها الصراع في هذا الشأن .

والملاحظة العامة الثالثة ، ان فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت في مصر وتبلورت بثورة ١٩١٩ على أساس مضمون وطني ديمقراطي ، اي تبلورت بمضمون نضالي معاد للاحتلال الاجنبي ومعاد لحكم الاستبداد الفردي الذي يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به . فالجامعة الوطنية شبت كجامعة مخاصمة للملك وحلفائه الانجليز معا . وهي من جهة اخرى تعني في انتصارهازوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين . لذلك كان من الطبيعي ان يكون الملك ضدها مفضلا ان يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم . وكان من الطبيعي أيضا انه مع التأييد الشعبي المصري الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالي، أن يكون للغالبية الشعبية من القبط سببا « خاصا » يضاف الى الأسباب العامة للاخلاص لهذه الفكرة . وان اسهام القبط في بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة في ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه إسهاماً ومشاركة في بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها . وتمثل ذلك بقدر قل او كثر من الوعي في نوع من نفور لدى الملك ازاء النشاط السياسي لتلك الأقلية الدينية ، فاذا كان الملك يعادي الحركة الشعبية عامة ، فقد كان لديه سبب « خاص » لمعاداة اسهام هذه الفئة من الشعب . وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطني الجامع لنفوذ الملك ولمحاولته رد الجماعة المصرية الى مبدأ الجماعات الدينية . .

وفي اطار هذه الملاحظات العامة ، يمكن تتبع حركة الصراع والتطوير في نطاق الكنيسة القبطية ، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية او المجال الطائفي ، فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة ، ولكن من حيث تتبع وجوه الاتصال بين هذا الصراع وتطوره ، وبين الصراع السياسي العام من جهة أثر كل منها في الآخر وتأثره به . وهذا ما يدخل في مجال هذه الدراسة .



على عهد محمد علي كان بطرس الجاولي بطريرك الكنيسة . وبعده جاء كيرلس الرابع الملقب بأبي الاصلاح لما بدأه من تجديد وانشاء للمدارس الحديثة . ثم خلفه ديمتريوس الذي خاضت الكنيسة على عهده معترك المقاومة لنشاط البعثات التبشرية البروتستانية والكاثوليكية . ولكن بطرس الجاولي بنفوذه الكبير وكيرلس الرابع بطموحه الاصلاحي وديمتريوس بمقاومته الغزو التبشري ، لم يضع احدهم شيئا ذا تأثير كبير في اصلاح المؤسسة الكنسية ذاتها ، خاصة من الناحية التنظيمية . وظل رجال الدين هم المديرون والمسيطرون على اوقاف الكنيسة والأديرة ، يمارسون ذلك بالطريقة القديمة بغير ضبط ولا رقابة ولا ترشيد . فلما توفي ديمتريوس في ١٨٧٢ عين الانبا مرقس مطران البحيرة وكيلا لادارة ـ الكرسي البطريركي ريثما تتم رسامة بطريرك جديد ، واستمر الكرسي شاغرا نحو عامين . ويظهر ان طلاب الاصلاح ـ وكان على رأسه بطرس غالي ـ انتهزوا فرصة الضعف المؤقت للهيئة الدينية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها ، الذي تتركز

فيه أهم السلطات الروحية والادارية ، انتهزوا هذه الفرصة للضغط لتشكيل هيئة موازية للكنيسة تشرف على الأوقاف وادارة المدارس وغيرها من شئون القبط . فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعا من أعيان القبط لاجتماع عام ، وصيغ الأمر على اساس ان الآباء المطارنة والأساقفة يرغبون هم أنفسهم في تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وادارة المدارس ليتخففوا هم من تلك التبعات التي تشغل اوقاتهم وتفوت عليهم ما ينبغي التفرغ له من ممارسة فرائض العبادة والوعظ ، وان العادة القديمة المتبعة هي اجتماع ابناء الطائفة « للنظر في خصوصيات الملة والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس ، غير انه بسبب مشغولية اكثر ابناء الطائفة في شئون انفسهم وعدم انتظام جمعية رسمية مؤلفة من اشخاص معينين في اوقات معلومة . . . . فقد دعا الحال لاجتماعكم لتفيدونا بما ترونه موافقا » وذلك على ما ذكر الانبا مرقس للجمع المدعو[٣] . وبهذا أنشىء المجلس الملي وانتخب اعضاؤه في ١٦ يناير ١٨٧٤ واختير بطرس غالي وكيلا للمجلس اذ كانت الرئاسة للبطريرك ، وأصدر الخديو اسماعيل أمره باعتماد تشكيله . وبدأ المجلس يباشر مهمته من ٦ فبراير ١٨٧٤ ، وكان هو من اختار الانبا كيرلس الخامس بطريركا للكنيسة القبطية خلفا لدمتريوس .

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد ، على قدر من المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق وعر[٤] . وقد عرفه جمهور المصريين من غير القبط بتلك الشخصية ، وعرفوا عنه مواقفه الوطنية ، اذ كان موضعا لثقة العرابيين أيام الثورة العرابية ، وكان في مقدمة من وقعوا قرار خلع الخديوي توفيق . وبعد الاحتلال البريطاني عرفت معارضته لمساعي اللورد كرومر وضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية ، كما عرف رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارسه . وفي ١٩١١ كان ممن نصح الاقباط الا يعقدوا مؤتمرهم القبطي[٥] . وبعد ثورة ١٩١٩ عرفت مؤازرته لرجال تلك الثورة ومباركته تآلف لمسلمين والقبط فيها . كتب عباس محمود العقاد عنه ، انه كان « رجلا ناسكا متعبدا مؤمنا برسالته الدينية اشد الايمان ، وكان مع رعايته لفرائض الدين ـ لا ينسى فرائض الكرامة الدنيوية في معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من الملوك أو في حكم الملوك . خطر لعميد الاحتلال البريطاني ـ لورد كيتشنر ـ ان يلقاه على غير موعد ، فذهب الى الدار البطرقية وأمر الحجاب ان يبلغوا صاحب الغبطة ان فخامته موجود في الدار . . وهرول الحاجب الملازم له وهو يلهث ويكاد يصيح : اللورد يا أبانا . . اللورد يا أبانا . . فسأله في اناة : من اللورد يا هذا ؟ وعلم جلية الخبر فلم يزد على ان قال : اذهب يا ولد وقل لفخامته ان البابا لا يقابل بغير ميعاد . وطلب منه الملك فؤاد ان يبارك وزارته كما بارك سعدا ، فلم يجبه ولم يزد على أن قال : ان البركة لا تمنح باليمين لتسلب باليسار »[٦]. ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله « لم يضارعه بين رؤساء الكنائس احد في نزاهته ونسكه وشدته على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه ، وهو على زهده لم يقبل الهوادة في مراسم منصبه الكبير . . »[٧] . وقد أهلته هذه السجايا والمواقف لأن يكون موضعا للتجلة والاحترام بين

المصريين ، وأن ينظر اليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته حركتهم ، سيما بعد ان عارض زعم الانجليز بعد ثورة ١٩١٩ حمايتهم للاقلية القبطية في مصر ورد عليهم قائلا ان المصريين شعب واحد وحمايته موكولة لله وحده .

على أن رجال الاصلاح الطائفي لم ينظروا اليه بتلك العين وحدها . انما رأوه مسئولا عن تأخر طائفتهم كارها سلطة الجماهير واشتراكها معه في شئون الادارة مناوئا للمجلس الملي مضيقا من اختصاصاته . . فبعد نصب كيرلس بطريركا اجتمع بالمجلس الملي وأصدر معه قرارا بأن رئاسة البطريركية من الجسامة والشرف والمسئولية الروحية بحيث « لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطي تخزين الأموال وحفظ الأمتعة والموجودات الأمر الذي يؤخر من يتولى هذه الرياسة عن التمكن من توليته وظائفه الروحية وواجبات رياسته الرعوية »[٨] . ونفذ هذا المنهج وقتا ثم تردد في ترك تلك الاختصاصات للمجلس الملي ثم ما لبث ان عطل اعمال المجلس ثم حله . يذكر كتاب « الخريدة النفيسة » ان ساءت علاقات البطريرك ببعض من أعيان القبط ورأى في قيام المجلس الملي اجحافا بسلطانه ، وانه عزيت اليه صفات شخصية كتصديق الوشاية والاستجابة للتملق[٩] . واستمر المجلس ، منحلا حتى ١٨٨٣ ، اذ تراكم السخط من جديد لما كان يعتور ادارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم ، وطلب بعض رجال القبط مقابلة البطريرك لاقناعه بإعادة المجلس فرفض المقابلة ، فلما قابله بطرس غالي لم يسفر اجتماعهما عن شيء . وعلم كيرلس بسعي هذا النفر لدى الحكومة لاعادة المجلس الملي فأرسل كتابا الى شريف باشا رئيس الوزراء ، يقول فيه « لقد اختبرنا ذلك المجلس فلم نر منه فوائد لأية جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتها » وقابل رئيس الوزارة والخديوي طالبا اليهما رفض اعادةالمجلس ، ولكن الخديو توفيق افهمه انه يرى وجوب اعادته فانصاع كيرلس الى مشيئته وجمع أعيان القبط معلنا موافقته على طلبهم طاعة للخديوي . وكان لبطرس غالي سعيه الملموس لدى الدولة في هذا الشأن ، وصدر الأمر العالي بتشكيل المجلس في ١٣ مارس ١٨٨٣ ، وانتخب بطرس غالي وكيلا له في اولى جلساته في ١٢ ابريل ، ثم شرع المجلس على الفور في اعداد لائحة له تنظم اعماله صدر بها الأمر العالي في ١٤ مايو ١٨٨٣[١٠] .

نصت لائحة المجلس الملي على أن يشكل المجلس للنظر في كافة المصالح الداخلية للاقباط (م ١) وأن يختص بحصر اوقاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها وتنظيم حسابات الايراد والمنصرف وحفظ الأرصدة (م٩) وأن يكون من واجبه ادارة المدارس والمطبعة ومساعدة الفقراء ، وحصر الكنائس وقساوستها والأديرة ورهبانها والأمتعة والسجلات الموجودة بهذه الجهات (م ١٠ ، ١٤) وذلك فضلا عن اعتباره محكمة للاحوال الشخصية للاقباط تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها (م ١٦) . ويكون تشكيل المجلس من ١٢ عضوا يكونون المجلس و ١٢ نائبا يضافون الى الأعضاء لتكوين الجمعية العمومية له ، وينتخب الاعضاء والنواب ١٥٠ ناخبا . ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابي ، كما تكون له رياسة المجلس الملي

ذاته على ان ينتخب وكيل للمجلس من اعضائه يقوم مقام الرئيس عند غيابه : ومدة العضوية للمجلس والنيابة فيه خمس سنوات تجدد بعدها الانتخابات (م ٢ـ ٥). وكان من الواضح أن المجلس بهذه الاختصاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤ ساء الأديرة ويقيم عليهم نوعا من الاشراف والوصاية في الشئون المالية والادارية . لذلك تحين الكثير منهم كل الفرص للتخلص منه وتعطيل احكام اللائحة . ولم يلبث كيرلس ان اعلن عدم تقيده بهذه اللائحة . ولم يلبث المطارنة ورؤ ساء الأديرة ان اصدروا قرارا جاء فيه « بما انه تبين وجوب عدم تداخل احد من الشعب في تدبير امور الكنيسة ومتعلقاتها ، فحينئذ ما جاءت به أفكار بعض ابناء الطائفة من نحو تشكيل مجالس منهم وسن لوائح هو مخالفة للاوامر الالهية والنصوص الرسولية ، فضلا عن أن خلافة مار مرقس هي مصرية ثابتة لكل بطريرك ، والرؤ ساء والرعية مطيعون ومتعاونون فنلتمس من سيادة الأب البطريرك ان يرفع قرارنا هذا الى سمو خديوينا الافخم لتشريفه بأنواره الساطعة ، ويسمح بصدور أوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراحة الكنيسة »[١١] . واستمر رجال الدين برياسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار في حكم المنحل ، فلما طلب الاقباط تجديد انتخاب أعضاء المجلس في ١٨٩١ ، طلب البطريرك الى محافظة القاهرة منع اجتماعهم ، فقاومه رجال الاصلاح بزعامة بطرس غالي ، فهدأ شهورا ثم عاد وكتب الى الحكومة في ٢٠ يولية ١٨٩٢ بأن المجلس مخالف للدين ، فعقد بطرس غالي اجتماعا حضره اعيان من القبط وقرروا ان تتدخل الحكومة لرفع يد البطريرك عن رياسة المجلس وعن ادارة اي مما يتعلق بشئون القبط ، فهدأ البطريرك ثانية ، وتوصل الطرفان الى اتفاق وسط ، يتحصل في ان تبقى اوقاف الاديرة تحت اشراف البطريرك ، وان تحتفظ الأديرة بفائض ايرادات اطيانها ، وألا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريركية ، والا تسلم للمجلس حجج الأوقاف ومستنداتها ، وان تكون رياسة المجلس اذا غاب البطريرك لا للوكيل المنتخب ولكن لمن ينيبه البطريرك عنه من رجال الاكليروس ، وأن يكون البطريرك هو من يعين ثلث اعضاء المجلس بغير انتخاب . ورغم أن هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تفيد دعم سلطات البطريرك على المجلس وتقلص سلطاته واختصاصاته ، رغم ذلك فقد تشدد البطريرك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق . وأثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الاصلاح الى مطالبة الحكومة بنفي كيرلس الخامس ، ونفي مساعده الاول ووكيله الانبا يوءانس مطران البحيرة . فصدر أمر الخديوي بنفيهما ، الأول بدير البراموس بصحراء وادي النطرون ، والثاني بدير الانبا بولا بالصحراء الشرقية . ودام نفيهما نحو العام[١٢] .

اسخط نفي البطريرك رجال الدين ، اذ كان موقفه يتحصل في الدفاع عما يرونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم . وأسخط النفي كثيرا من جماهير القبط ، اذ كانوا يرون في الرجل مثلا للورع المسيحي ، وكان شيخا في الستين قضى وقتها في كرسي البطريركية نحو ثمانية عشر عاما ، وقد هاجم رجال الدين بالكنائس هذا القرار وألبوا جماهير القبط على من تسببوا فيه . ويحكى ان الانبا باسيليوس الذي ناب عن الرياسة البطريركية في فترة النفي كان يقابل اينما حل

بمظاهر الكراهية والسخط . ومن جهة ثانية ، اشار تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب في ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة ، ان المنفيين لم يلبثا بالدير طويلا « حتى اعادتهما وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولأسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى »[١٣] . ولعل فيما يذكره جرجس فيلوثاوس عوض ما يفسر تلك الاشارة ، اذ اذكر ان انصار كيرلس استجاروا بقنصل روسيا في مصر ليتوسط في ارجاع المنفيين ، فنشطت الحكومة الروسية في الأمر لدى الباب العالي ، وأدرك ذلك سفير بريطانيا في الاستانة الذي خابر حكومته فاتصلت بكرومر في مصر ليعمل على ارجاع كيرلس ، كما سعى أنصار كيرلس لدى الخديوي المخلوع اسماعيل ، وكان وقتها بالآستانة فاتصل بحفيده الخديوي عباس حلمي يسترجعهما وترتب على ذلك أن جمع بطرس غالي المجلس الملي فقرر ارجاع المنفيين « تهدئة للخواطر وتخلصا من ارتباكات » ولم يرفض من اعضاء المجلس الموافقة على هذا القرار الا مرقس سميكة باشا[١٤] .

عاد البطريرك الى كنيسته في ٤ فبراير ١٨٩٣ تحفه مظاهر الترحيب ويحوط جماهير الأقباط موكبه . ويكشف ما أثاره النفي من السخط وما أثارته العودة من ترحيب ، عن ان حركة الاصلاح رغم تأييد كثير من الأعيان المستنيرين لها ممثلين في المجلس الملي، وفي جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وخاصة في الاسكندرية وقتها والمعروفة بخصومتها الواضحة لكيرلس وهجوم صحيفتها « التوفيق » عليه[١٥] ، رغم ذلك فلم تكن حركة الاصلاح عميقة الجذور وقتها بين الجماهير . ولعل من أسباب ذلك أن للبطريرك من مواقف الدفاع عن استقلال كنيسته ما يمس وترا بالغ الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة، مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الاصلاح بطرس غالي من الموالاة للانجليز، ولم يكن الانجليز احتلالا اجنبيا لمصر فقط ، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط مكمن خطر على كنيستهم تجاه اطماع الكنيسة الأسقفية الانجليزية ونشاطها التبشيري بين الأقباط . والقصد من هذه الملاحظة ايضاح وضع تاريخي تضارب فيه الهدف الوطني مع هدف الاصلاح ، مما كان انعكاسا للموقف السياسي العام وقتها . لذلك لم يعد البطريرك الى كرسيه مهزوما ، بل عاد اكثر تشددا ، فقبل العمل بلائحة ١٨٨٣ بشرط ان تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذي يسيطر عليه الاصلاحيون ، ومن الواضح ان هذا الشرط ينفي جوهر اللائحة . وحتى هذه اللجنة كانت مغلولة اليد . واستمرت الأوضاع كذلك زهاء اثني عشر عاما ، فتصاعد التذمر من جديد في ١٩٠٥ ، وتجددت المطالبة بتكوين المجلس الملي وانتخب في ١٢ ديسمبر ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد أمام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن ظل المجلس قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة ثائرا[١٦] . واستطاع كيرلس ان يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له ما يفيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذي عقده في ١٨٩١ مع بطرس غالي ثم نقضه ، فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون ان يعرض على مجلس شوري القوانين ، جاعلاً رياسة المجلس عند غياب البطريرك لمن ينيبه عنه من رجال الاكليروس لا للوكيل المنتخب (م ٣ ، ٤) ثم جرى

تعديل آخر للائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ أخرج اوقاف الأديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الملي ، وقصر المجلس على الاعضاء الاثني عشر دون النواب ، وجعل للبطريرك حق تعيين ٤ منهم من رجال الاكليروس ، فلا ينتخب الا ثمانية فقط (م ٢ ، ٨ ، ١٦ . . الخ)

وظلت الميئات والجماعات الاصلاحية تعلن استياءها من هذا الوضع في كل مناسبة . وقد اصدر المجلس الملي في ٢٨ يونية ١٩١٦ قرارا ذكر به انه من وقت العمل بلائحة ١٨٨٣ « . . لم تتحسن حالة الأديرة ولم تنشأ مدارس كمدارس الطوائف الاخرى الراقية تضمن تخريج اكليروس اكفاء لادارة شئون الشعب ، وكذا لم تقدم حسابات البطريركية . . » ثم ذكر ان تعديلي اللائحة لم يأتيا بالفائدة المقصودة « فالمجلس يلتمس من الحكومة ان يكون الاشراف على هذه الاوقاف (اوقاف الأديرة) من اختصاص المجلس الملي العام كسائر الأوقاف الاخرى كما كان قبل التعديل . . » فما كان من البطريرك الا ان اشر على هذا القرار « يعتبر القرار غير قانوني ولاغيا » . . ولكن استمر المجلس يطالب بعودة اختصاصه الشامل اليه ، واصدر في ذلك قرارات عدة في ١٢ ابريل ١٩٢١ ، وفي اول مارس ١٩٢٦ ، وفي ١١ ابريل١٩٢٧ .

* * *

كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من انصار الاصلاح ، الذي ناهز عمره نصف القرن في العشرينات من القرن العشرين ، كان يتركز في الاساس في ادارة الاموال واعيان الاوقاف وصرف ريعها ، هل يستبد بذلك الرؤساء من رجال الدين مطارنة وأساقفة ورؤساء أديرة ، يديرونه بغير حق لغيرهم من الرقابة ، او يسيطر عليه المجلس الملي المنتخب يدير المال بنظم الادارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الاصلاح القبطي ، بانشاء المدارس والجمعيات الخيرية واصلاح الاحوال المالية للاديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الاكليركية لتخريج رجال دين على مستوى عال من الثقافة . والفكرة المسيطرة على رجال الدين أن المجلس الملي لا يعدو أن يكون محكمة للأحوال الشخصية ينظر منازعات الأفراد عن الزواج والطلاق والنفقة وغيرها ، وان ادارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخلي عنها . وفكرة المجلس الملي ان ادارة المال تعاني الفساد والتخلف معا ، والأوقاف بغير رقابة والايراد ينفق فيما لا تعلم مصارفه ويبدد فيما لا نفع وراءه ، ووجوه الاستثمار مغلقة والخرائب تبقى خرائب لا تعمر ، والمدارس ووجوه الاصلاح الطائفية تفتقد التمويل المطلوب لها .

على ان المهم في هذه الدراسة هو البحث عما اذا كان ثمة عنصر سياسي كامن في طيات هذا النزاع . وافتراض وجود العنصر السياسي في هذا الامر يثير احتمالين ، الاحتمال الأول ان هذا النزاع الذي يتخذ شكلا طائفيا محدود النطاق انما يستتر في صميمه صراعا حول مسألة

سياسية عامة ، والاحتمال الثاني انه نز ع طائفي شكلا ومضمونا ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استقلاله او الاستفادة منه في صراعاتها العامة . والظاهر ـ ما لم تتكشف مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها ـ ان الامر لم يكن يتضمن صراعا سياسيا بين طرفيه ، الكنيسة والمجلس ، ولعل مرد ذلك الى ما سبق بيانه عن الوضع التاريخي للكنيسة القبطية وبعدها النسبي عن الوظائف السياسية المباشرة . وما يمكن ان يقال انالنزاع ما كان يحتدم ولا كان ينشأ لولا ان القرن التاسع عشر قد فرض على مناخ الحياة الاجتماعية في مصر متطلبات جديدة في التعليم والاستنارة ، وأدخل افكارا ومبادىء جديدة عن حقوق الجماهير وعن أساليب تكوين التنظيمات الأرشد والادارة الأكفأ ، وأوجها جديدة لاستثمار الأموال كما يمكن ان يقال ان بعثات التبشير وما انشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقولة ، قد اثارت تحديا امام القبط كنيسة وعلمانيين ، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدي بالعنف والزجر والتحريم والتمسك بتقاليد السلف ، وواجهه الاخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة احياء جديدة . ولكن اذا عرف ان بطرس غالي مثلا كان رائد حركة العلمانيين الاصلاحية ضد الاكليروس ، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطاني في مصر الراغب ضمن ما يرغب من السيطرة على الكنيسة القبطية ، اذا عرف ذلك فللمرء ان يستنتج ان سعى بطرس غالي للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملي ، كان يثير لدى رجال الدين حذرا من ان تؤدي هذه السيطرة الى ضعف قدرة الكنيسة على تحدي الضغوط الخارجية . وقد كان الخديوي توفيق الذي ثبت الاحتلال البريطاني عرشه يستجيب لبطرس غالي وينتصر له على رجال الدين . وقد تم نفي البطريرك في بداية عهد الخديوي عباس ، ولم تعدل الحكومة عن قرار النفي الا بنصيحة من اللورد كرومر الذي اراد ان يسد على القنصل الروسي والحكومة التركية والخديوي المخلوع اسماعيل سبيل التدخل . وكان الاحتلال البريطاني وقتها لا يزال يلقى التحديات من الدول الاوروبية الكبيرة ، ولم يكن قد اعترف دوليا بسيطرة بريطانيا على مصر ، ولم يتم هذا الاعتراف الا بوفاق ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وايطاليا . ويلحظ في كتاب كرومر «مصر الحديثة» اعجابه الشديد ببطرس غالي رغم سخطه البالغ على القبط . كما يلحظ ان مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملي بعد عودته من النفي ، وان تشدده هذا الذي استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، وبخاصة في استصدار القوانين المدعمة لسيطرة رجال الدين ، يلحظ ان كل ذلك تم في عهد عباس حلمي ، وتواكب في البداية مع صراعات هذا الخديوي مع السلطة البريطانية ، كما تواكب دائما مع اتضاح سياسة الخديوي في الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتأليف قلوب رجال الدين باعتبار ذلك من اهم مصادر نفوذه السياسي .

علـى ان هذه المواقف اختلفت نوعا ما بعد ثورة ١٩١٩ ، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب التنوير الفكري والاصلاح الدستوري . ومع ملاحظة ان حركة الاصلاح

القبطي الطائفية لم تستوعب تماما في الاتجاه الوطني الكنسي ، بالدرجة والمستوى الذي حدث في الحياة السياسية العامة ، الا ان تلك الحركة قد زادت سعة وانتشارا وجذبت فئات اشمل من جماهير الاقباط ، وتغلغلت فيها نوعا ما الروح «الوفدية» الجامعة بين الاستقلال والديمقراطية .
وقد سبقت الاشارة الى استمرار مطالبة الاصلاحيين في المجلس الملي بعودة اختصاصات المجلس اليه كاملة . ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية للتحقيق في فترة الثورة والسنين القليلة التالية ، اذ كان الاهتمام لا يزال محصورا في القضيتين السياسيتين الرئيسيتين ، الاستقلال والدستور. ولا يظهر ان الوزارة الأولى برياسة سعد زغلول في ١٩٢٤ قد أولت هذا الامر اهتماماً عمليا ، وما كان لها ان تفعل في الظروف المعقدة المتشابكة التي واجهتها وفي فترة حكم لم تصل الى العام ، وبعدها جاءت وزارة زيور الملكية التي حكمت شهورا بغير البرلمان .
وقد سبقت الاشارة في الفصلين السابقين الى الائتلاف الوفدي الدستوري الذي شغل البرلمان والوزارة في ١٩٢٦ ، والى ما كان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقييد سلطات الملك وحصارها ودعم النظام الدستوري الجديد . وسبقت الاشارة الى ما صنعه هذا الائتلاف تقييدا لسلطات الملك على الازهر والهيئات الدينية . وان القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذي حصر سلطات الملك عن الازهر ، نص هو نفسه على ان ما للملك من سلطة في « تعيين الرؤساء الدينيين الآخرين » او في المسائل المتعلقة بالأديان المسموح بها انما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء . على ان جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لأنها كنيسة طائفية ، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم ، كما ان بناءها التنظيمي الديني يوجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير امكان استبدال غيره به ، ويفرده هو والمطارنة بسلطة روحية تجعل نصبهم جميعا ورسامهم مما يتم وفقا لتقاليد كنسية ادخل في الممارسة الدينية منها في القرارات الحكومية التي يمكن ان يتعرض لها النظام الوضعي بالتنصيص القانوني ، وبعبارة ادق فهو أمر له مساس بالممارسة الدينية . لذلك كانت مسألة التنظيم الكنسي أقل احتداما من الناحية الديمقراطية العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك ، وأكثر صعوبة وحساسية من ناحية مساسها بالدين . لذلك اقتصر البرلمان على الزاوية الخاصة بالمجلس الملي ، اي الجانب المالي والاداري للمؤسسة الدينية .

في أولى دورات البرلمان الائتلافي تقدم الدكتور سوريال جرجس سوريال عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس الملي . وتحصل اقتراحه في الغاء التعديلين اللذين ادخلا على لائحة ١٨٨٣ ليسترد المجلس الملي اختصاصه الكامل وتشكيله الاول . وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب ما تعاني منه الطائفية القبطية من سوء الاحوال والفوضى ، وبسبب ان البطريرك وقد جاوز عمره المائة استبد المحيطون به بكافة الشئون الدينية والمالية والادارية ، وبسبب ان اموال الأوقاف القبطية التي تبلغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه ويبلغ ريعها نحو ثلاثمائة الف جنيه يستولي عليها بعض الرهبان ويبددونها . وقد وقف

الانبا لوكاس مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم العودة للائحة ١٨٨٣ . ثم اعترض محمود ابو النصر على اسباب العجلة في نظره وايدته الاغلبية في ذلك ، فقرر المجلس احالة المشروع الى لجنة المقترحات لدراسته بناء على اقتراح لويس فانوس .(١٧) وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه في الدورة التالية بجلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ ، ولم يعترض عليه الا ثلاثة اعضاء . ثم احيل الى مجلس النواب حيث درسته لجنة الحقانية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبري ابو علم) وعرضته على المجلس في اقل من شهر فنظر بجلستي ٢٥ ، ٢٦ يونيه ، ووفق عليه بأغلبية ١١٧ صوتا مع امتناع اثنين فقط هما احمد ماهر وحامد محمود ، وكان ممن ناقش المشروع وايده فخري عبد النور وتوفيق اندراوس بشارة وراغب اسكندر والشيخ مصطفى القاياتي ومصطفى النحاس واحمد ماهر واسماعيل صدقي ، كما كان مما ايد به المشروع انه يتفق مع روح العصر ومقتضياته ويرمي الى تنظيم القبطية ويجعل ادارتها والرقابة عليها في أيدي مندوبين ينتخبهم الاقباط وذلك « من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقفين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفة هي اكبر الطوائف غير الاسلامية بالمملكة وهي ذات ماض مجيد تحرص على ان تصله بالحاضر ، ولها من الاثر الحميد في جميع ادوار النهضة المصرية ما يدعو الى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على ما ترجو من الكمال لانظمتها وهيئاتها » . واذا كان البطريرك قد ارسل الى سعد زغلول وقتها يعترض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقفين في صرف ريع الاوقاف ، وبدعوى ان ادارة المجلس المالي للاوقاف مما يهدر شروط الواقفين ، فقد طلب سعد الى مجلس النواب ان يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط الواقفين حتى تندفع الحجة «القانونية» التي تثار ضد المشروع ، فوافق المجلس على ذلك وأرسل التعديل الى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون في ٢٢ يوليه برقم ١٩ لسنة ١٩٢٧ .(١٨) . كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله ان انصار اللائحة يعرفون ان اموال الاوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تنفق في الوجوه الواجب انفاقها فيها ، وان خصوم اللائحة يتوسلون في معارضتها بوسيلتين ، اولاهما ان المجلس الملي يريد ان يخرج اموال الاوقاف عما حبست عليه حسب شروط الواقفين وثانيتهما انهم يصورون طلاب الاصلاح كمنازعين للبطريرك ويعملون على التستر وراء هيبته وما عرف به من زهد لابقاء سيطرتهم على الاوقاف(١٩) .

لم يمض وقت طويل على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس الملي القائم اجراء الانتخابات وفقا للنظام الجديد ، وحدد يوم ٣٠ نوفمبر آخر موعد لقيد اسماء الناخبين يوم ٣٠ ديسمبر موعدا لاجراء الانتخابات .(٢٠) . واثارت المنافسة الانتخابية حركة واسعة بين الاقباط وبذل انصار الاصلاح منهم نشاطا كبيرا لتأييد مرشحيهم وخاصة الدكتور سوريال جرجس الذي ارتبط القانون الجديد باسمه . وفي يوم الانتخاب حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم

يتخلف عن مجموعهم أكثر من مائة (كان مجموع الذين قيدوا اسماءهم في سجل الناخبين ٩٧٢ ناخبا عن القاهرة وضواحيها و ١٢٨ ناخبا عن المجالس الملية افرعية) وانتخب الاعضاء الأثنا عشر والنواب الأثنا عشر ، وكان منهم من الوفديين المعروفين امثال كامل صدقي وعزيز ميرهم ومنهم الدكتور سوريال جرجس الذي كان ينتمي وقتها للهيئة الوفدية بمجلس الشيوخ ، ومنهم من انصار الاصلاح الاخرين حبيب المصري وسابا حبشي وكامل ابراهيم . ومنهم اربعة اعضاء انتخبوا بهذا المجلس لأول مرة هم سابا حبشي وسوريال جرجس وحبيب المصري وعزيز ميرهم ، وستة نواب جدد هم يس مجلي ولبيب البرماوي وميخائيل عياد ولبيب سعد وكامل بولس حنا وتوفيق اسكاروس[٢١] .

ومن الجلي ، ان الوفد اذا لم يكن هو الدافع « لحركة اللائحة » ، فقد كان نصيرا لها ، ايدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب ، وكان للوفديين تأثير كبير بلجان المجلسين التي درست المشروع وزكته واظهرهم مصطفى النحاس وصبري ابو علم ، وكان الوفديون اقباط ومسلمون هم من دافع عن المشروع ، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعا عنه . وذلك فضلا عن تأييد جمهرة القبط للائحة كما يظهر في صحيفة مصر . وصاحب نظر المشروع تعبئة دعائية مناسبة ، تذكر حوادث سوء تدبير اموال الأوقاف وانفاقها ، وان وفرة المال في ايدي رجال الدين ابعدتهم عن وظيفتهم الدينية « وقربتهم من مواطن الفساد »[٢٢] ، كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار الاكليروس المناوئين للمشروع عن صغارهم بذكر اخبار تحكم رؤساء الأديرة في الرهبان وتقتيرهم عليهم ، وقد جمع راهبان من دير الانبا بولا توكيلات من زملائهما وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم لهم[٢٣] ، وتلا صدور القانون تبادل التهاني ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها[٢٤] . ولا شك أن هذا المسلك قد حفظ رجال الاكليروس وعلى رأسهم الأنبا يوءانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية والذي كان الساعد الأيمن المتحكم للبطريرك . واظهر رجال الاكليروس موقفهم المعارض لعودة اللائحة من اول يوم على لسان الانبالوكاس بمجلس الشيوخ ، وارسل البطريرك الى سعد زغلول يثير مسألة « شروط الواقفين » . وقيل ان رؤساء الأديرة جمعوا اموالا لمقاومة « حركة اللائحة »[٢٥] وعملوا هم ايضا على استعداء صغار الرهبان والكهنة على المجلس الملي بدعوى ان المجلس سيحرمهم من ريع الأوقاف[٢٦] . فلما صدر القانون ، ذكرت صحيفة السياسة ان كان له وقع شديد في الدوائر الاكليركية وان هاج رؤساء الأديرة الذين يضعون أيديهم على الاوقاف ، ففكروا في طلب « حماية سلطة اخرى » مما كان موضع استنكار من عرف هذا الأمر من الاقباط ، فتحول رؤساء الأديرة الى وجهة اخرى وهي مقاومة القانون وتعطيله على نحو ما حدث في ١٨٩٢ ، وعلى اساس ان في مكنتهم الامتناع عن تسليم الأموال ومستندات الملكية وحجج الاوقاف الى المجلس الملي لأنها في حوزتهم ، ولأنه لا توجد دفاتر حسابية منظمة للدخل والخرج فيمكن اعداد دفاتر وهمية ، ولأن بعضا من اراضي الاوقاف قد

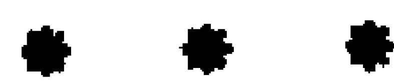
اشترى بأسماء رؤ ساء الأديرة والأساقفة مما يمكن معه الافلات من القانون بدعوى انها ملك خاص لهم . وفي كل الاحوال فهم يرفضون تسليم الاراضي والاموال والمستندات الا باحكام قضائية[٢٧] . وقيل ان البطريرك كتب الى البنوك المودعة بها اموال البطريركية منبها الى عدم صرف اي مبلغ الا اذا كان موقعا على طلب الصرف بختمه شخصيا ، وقيل ان حركة نشطت بالأديرة لبيع المواشي والمحصولات وسائر المنقولات المالية وتأجير الأراضي لمدد طويلة[٢٨] ـ فلما كتب القمص صريمون مطران الخرطوم يؤ يد الدكتور سوريال ، اعلنت البطريركية ان القمص المذكور يهدد بالانضمام الى الكنيسة البابوية اذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات الى ثلاثين ، وان هذا يدل على عدم سلامة عقله او ضعف ايمانه ، وانه لذلك تقرر رفع امره الى البطريرك ، واثار هذا الموضوع لغطا شديدا[٢٩] .

والحاصل ان رجال الاكليروس رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعودة للائحة ١٨٨٣ وتسليم الاموال والمستندات الى المجلس الملي ، واستمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية ، وعهد وزارة النحاس الائتلافية في ١٩٢٨ . ولما قابل يؤانس واعضاء المجلس الملي مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور المرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملي في مايو ١٩٢٨ ، قال لهم انه يعتبر المجلس الهيئة الممثلة لطائفة كبيرة من الطوائف المصرية ، وأشار الى وجوب الاتحاد والتعاون وان يكون المجلس والاكليروس يداً واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة[٣٠] . ولكن يحكى القمص سرجيوس ان اعضاء المجلس الملي ذهبوا الى النحاس وقتها طالبين اليه تنفيذ القانون والعودة للائحة ، بأن يصدر قراره لجهات الادارة بالمعاونة في تسليم اوقاف الأديرة القبطية الى المجلس الملي طبقا لهذا القانون ، اي ان تتدخل الحكومة بسلطانها المادي لتنفيذه ، فرفض النحاس طلبهم وقال « ان الادارة لا تتدخل في هذا الأمر . . ان البرلمان اصدر لكم هذا القانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم »[٣١] . كما يحكى الأستاذ جندي عبد الملك ، ان رؤساء الأديرة ومناصريهم لم يذعنوا للقانون وتمسكوا في مواجهته بأن نصه غامض يخول المجلس الملي الرقابة على الأوقاف دون الادارة المباشرة ، واستتبع ذلك ان المجلس الملي رفع الامر الى القضاء ضد ستة من رؤ ساء الأديرة « وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة امام القضاء ، أدخل البعض في روع اعضاء المجلس ان الانقلاب السياسي الذي حصل في ذلك الوقت قد يساعد على الغاء اللائحة بأكملها ان بعد النظر يقتضي مهادنة هؤلاء الرؤساء. . . وانتهى الأمر بأن اجتمع المجلس الملي في ١٩ نوفمبر ١٩٢٨ واتخذ قرارا اعتبره علاجا مؤقتا ، وبناء على هذا القرار اصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء في ذلك الوقت القرار الوزاري المؤرخ اول ديسمبر ١٩٢٩ » . وكان مجمل ما أورده هذا القرار ان يبقى للبطريرك وحده سلطة تعيين رؤ ساء الأديرة ما لم يعين البطريرك رهبانا آخرين بدلا منهم ، وان تؤلف «لجنة اوقاف الأديرة » من البطريرك او نائبه رئيسا ومن ستة اعضاء أربعة من المجلس الملي واثنين من المطارنة يختارهم

ب القانون ، ورغم تقديم المعترضين استقالاتهم ، فقد صدر القرار فعلا . و
ستاذي جندي انه حتى هذه اللجنة لم تستطع ان تمارس عملا ولا رقابة « بسبب ما كان
ماؤ ها من غير المجلس الملي من صعوبات . . » ، وان استمر الامر على هذا الوضع « ا
ت حوادث مخزية بالدير المحرق في ١٩٣٧ . . » فكشفت التحقيقات عن الفوضى
ت في هذا الدير ، ولم يستطع المجلس الملي السكوت على ذلك ، وحاول التفاهم
ريرك فلما لم يجد ذلك اصدر قرارا في ١٧ مارس ثم قرارا آخر في ١٥ يونيه ١٩٣٧ يعدل
قراره السابق الصادر في نوفمبر ١٩٢٨ واعتبار هذا القرار باطلا(٣٢) .

سترد اشارة اخرى الى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطريركية في ١٢٨
ن المهم من هذا الاستعراض السابق ، ان الوفد على عهد حكومة الائتلاف ايد المج
وسلطاته على حساب السلطات المالية والادارية للاكليروس ، وكان من رجاله من س
ذه الحركة داخل المجلس وخارجه ، ووضع هذا الموقف الوفد في وضع التأييد لخصوم
ب الدين . ولكن من ناحية اخرى حرص الوفد كحزب وحكومة ان يقف عند حدود ال
التصدي المباشر ، وحرص بذلك على ان يبقى النزاع القائم في نطاقه الطائفي ، المج
نيسة وحدهما هما طرفاه الأصليان، وليس للوفد من دور في ذلك الا التأييد من الخ
اه اكثر استنارة ورشدا دون ان يتورط في الخصومة المباشرة . ومن هنا كان رفض النح
تدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون ، رغم ان السلطة هنا كانت ستمارس اس
ن شرعي وفي اطار العمل السلمي المشروع . وتنفيذ القانون بسلطان الدولة اما ان ي
لا سياسيا اذا قامت به الدولة مباشرة ، واما ان يتخذ شكلا اداريا اذا تم كتنفيذ لـ
ره المحاكم ، وهذا ما اوصى به النحاس حتى يصون للمسألة الطائفية نطاقها الطائفي
صطبغ باللون السياسي . ومن جهة اخرى يلحظ اشارة جندي عن الملك الى ا
لاف الوفدي الدستوري الذي ابعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد و
محمود وزاد من نفوذ الملك من جراء ذلك ، هذا المناخ السياسي العام قد عدل موا
ن بين طرفي الصراع الطائفي . فكان في ازدياد سلطة الملك وحلفائه ضد الوفد ، از
رجال الاكليروس المناوئين للاصلاح ، وبهذا طرأ احتمال لم يكن قائما على عهد الائتلا
الانتكاس بالخطوة التي تمت في ١٩٢٧ والغاء القانون اصلا . وبدأ رجال الاص
ون من شدتهم ويتمترسون في مواقع الدفاع، فقبلوا أن تكون لجنة أوقاف الأديرة ا

الوزاري ، الا في ١٩٣٧ على عهد حكومة الوفد أيضا ، اي في نطاق علاقات سياسية تفرض مناخا مواتيا له في نشاطه الاصلاحي . ولكن الوفد في هذه الفترة الاخيرة ايضا ما لبث ان احاطت به المؤامرات السياسية حتى اقيلت وزارته في ديسمبر ١٩٣٧ ، ولم تصدر الحكومة قرارا جديدا بالغاء ١٩٢٨ الا في عهد حكومة الوفد التالية في ١٩٤٢ . وذلك مما سترد الاشارة اليه .



لم يمض اسبوعان على صدور قانون المجلس الملي ، حتى توفي البطريرك الكبير الانبا كيرلس الخامس في ١٧ أغسطس ١٩٢٧ . واذا كان يمكن ادراك العلاقة بين اصدار قانون الازهر الذي اخضع الازهر للبرلمان ووزارته ، وبين قانون المجلس الملي الذي اخضع مالية الكنيسة للهيئة المنتخبة ، فانه يصعب القول الا بأنها الصدف ، هي التي جعلت وفاة كل من الشيخ محمد ابو الفضل الجيزاوي والانبا كيرلس الخامس ، تحدث بعد صدور القانونين بنحو الشهر الواحد . وكان كلاهما لا يشكو مرضا خطيرا غير الشيخوخة ، وكلاهما من انصار القديم والمحافظة . على انه لم تكن صدفة ان اعقب وفاة كيرلس الخامس ما أعقب وفاة الشيخ الجيزاوي من صراع بين المحافظين والاصلاحيين حول من يشغل المنصب الديني الخطير . واذا كانت الصحافة قد شيعت البطريرك الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة ، فقد وصفته المورننج بوست في مناسبة تالية بأنه كان « رجلا قليل البصيرة والعلم ميالا للمشاكسة ، صبر الناس على حياته الطويلة العديمة الجدوى على أمل أن تتاح فرصة الاصلاح بعد وفاته . . »(٣٣) . ويذكر الاستاذ احمد شفيق ان الاقباط وجدوا في وفاة البطريرك فرصة سانحة لتحقيق ما يطمحون فيه من اصلاح ، كما تحركت اطماع بعض المطارنة في المنصب وقامت حرب عوان بين الاتجاهين(٣٤) .

كان المفروض ان يعين قائمقام او نائب بطريركي أول ، ليشغل مؤقتا منصب البطريرك توطئة لاجراء الانتخابات التي يختار فيها البطريرك . وشب الصراع من اول ايام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام ، واستمر محتدما حتى المرحلة الثانية التي انتهت بنصب البطريرك الدائم الجديد ، فكانت المعركة معركتين متصلتين . ومن جهة اخرى . كان العهد قد تقادم وتطاول على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريرك ، اذ اطال الله عمر كيرلس فبقي في كرسي الرياسة ثلاثا وخمسين سنة ، حتى امسى وجوده كالاعراف الراسخة وظواهر الطبيعة . ويمكن تصور انه لأكثر من جيلين سبقا وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك ، ولم يشهد احد من القبط الاحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه ، الا ان تكون مطوية في ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الاعمار . ولعل هذا الأمر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة ، اذ وقر في قلوب الغالبية انهم بصدد انتخاب « مرحلة تاريخية » وليس انتخاب

فرد ، وانه اختيار الله وحده هو العالم بمداه الزمني البعيد ، وانه اختيار وحيد الغالب الا يتكرر في حياة الأحياء .

على ان أهم المشاكل العامة التي احدقت بهذا الامر ، ان الكنيسة بناء تنظيمي شخصي يعتمد على السلطة الأبوية ، وتندمج فيه الوظيفة بالشخص وتلازمه مدى حياته ، وهو نظام لا يكاد يعرف توزيعا موضوعيا للاختصاصات والسلطات ، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس ، ولا تستمد من نظام وضعي ولا من اختصاص محدد ، ولكن من محض « خلافته الرسولية » لمسار مرقس منشيء الكنيسة القبطية في القرن الميلادي الأول . لذلك فعلى الرغم من اشتداد الصراع في عهد كيرلس الخامس مع المجلس الملي حول تنظيم الناحيتين المالية والادارية من شئون الكنيسة واموالها ، لا يكاد يظهر ان اثير على نحو جاد في هذه الخمسين سنة امر تنظيم اختيار البطريرك واجراءات انتخابه ونصبه . وكانت هذه الخمسون سنة عينها هي التي أرسيت فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع ، وأعيدت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلاد ، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس النيابية ونظم المصالح والادارات وتنظيم الادارة المحلية ، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة ، ونظم شركات المساهمة وغير المساهمة ، واعيد فيها تنظيم الازهر تدريجيا ، وتبلور فيها نظام الملكية الخاصة . ونكن هذه الاعوام الخمسين اختفت كلها في طيات بردة بطريرك واحد ومرت سراعا كأنها العام او بعض العام في تطور الكنيسة . وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرسي البطريركية فقط ، ولكن لتكشف عن هذا الخواء التشريعي والتنظيمي وخاصة ما يضبط منه عملية الانتخاب وينظمها . ويمكن ان يتصور ان البطريرك العجوز الراحل كان صيغ بناؤه الفكري والنفسي في النصف الاول من القرن التاسع عشر ايام ولاية محمد علي ، وقد شب في تلك الايام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة وأديرة ، فهو ينتمي الى ما كان يعتبر على ايام محمد علي قديما ومحافظا ، لا الى ما نشأ وقتها من مؤسسات حديثة . وكان في ممارساته الكنسية واختياره لرجال الدين وللمساعدين له ، انما يستوحي قدمه وسلفيته ويؤيد القديم المحافظ ويتأيد به . فكان امام الاقباط عند وفاته ان يختاروا بطريركا جديدا ، وان يقتنوا النظم الموضوعية لاجراء هذه العملية ، وان يخوضوا في الأمرين معا نزاعا بين مستويين جد متباينين ، مستوى القبط العلمانيين أبناء الحديث من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسساته ، ومستوى رجال الاكليروس ابناء القديم من تيارات النصف الاول من القرن التاسع عشر ومؤسساته .

ظهر مرشحان لمنصب النيابة البطريركية ، الأنبا يؤانس مطران الاسكندرية والبحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة والمرقسية يرشحه رجال الدين ، والأنبا مكاريوس مطران أسيوط يرشحه انصار النهضة الاصلاحية(٣٥) . أما يؤانس فقد نشأ نشأة شعبية ، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا

من أعمال البداري بمديرية أسيوط ، وقيل انه في صباه كان يرعى النوق والجمال في دار من يدعى شنودة عباس ، ثم التحق بدير اليراموس بوادي النطرون في السنة عينها التي نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا ، ثم صار قمصا في ١٨٧٨ ثم رئيسا للدير على غير ارادة رهبان الدير فيها يقال ، ثم رسم مطرانا للبحيرة في ١٨٨٧ ثم أضيفت اليه مطرانية المنوفية ثم عين وكيلا للكرازة . وكان قريبا لكيرلس يقاسمه شؤونه ويشاركه فيما يصنع ، واشتهر بمعارضته المطالب الاصلاحية وبخصومته الشديدة للمجلس الملي ، وكان ثاني اثنين نفيا في هذا النزاع في ١٨٩٢[٣٦] . وفي المرحلة الأخيرة من عهد كيرلس آلت اليه جل مقاليد الكنيسة ، وكان غالب المطارنة ورؤساء الأديرة من المؤيدين له المرتبطين به ، مثل لوكاس مطران قنا واثناسيوس مطران بني سويف والبهنسا وتوماس مطران المنيا والأشمونين ومرقس اسقف دير انبا أنطونيوس ، وصفته «الأهرام» بقولها انه أكبر المطارنة سنا ومقاما[٣٧] . وفي السنة الأخيرة من عهد كيرلس أثير أن ثمة من يرشحون يؤانس نائبا بطريركيا ، فأثار ذلك موجة من السخط لدى من يحملون يؤانس مسؤولية ما يرونه من فساد عم وتبديد لأموال الكنيسة ، واستجوب الدكتور سوريال جرجس رئيس الوزارة ووزير الداخلية عدلي يكن عن صحة هذا الأمر ، ولم تهدأ الخواطر الا بعد أن نفى الوزير ان الحكومة تفكر في شيء كهذا أو أن هيئة دينية طلبت تعيينه[٣٨] .

أما الأنبا مكاريوس فلم ينشأ في بيئة شعبية كيؤانس ، انما ولد في ١٨٧٢ لعائلة شهيرة بين القبط في المحلة الكبرى . وهو على عكس يؤانس أيضا لم تقتصر دراسته على تعليم الأديرة ، بل حصل التعليمين الابتدائي والثانوي بمدرستي الفرير بالمحلة وطنطا ، ثم التحق بدير أنبا بشوى بوادي النطرون في السادسة عشرة من عمره ، وعين قمصا في ١٨٩٥ وقربه الأنبا كيرلس الخامس فاتخذه كاتما لأسراره ، ثم رسم مطرانا لأسيوط في ١٨٩٧ . ويعرف عنه في حياته الدينية أنه من أنصار الاصلاح ، أعد تقريرا مطولا في ١٩٠٥ عن وجوه اصلاح نظام الشمامسة والقساوسة والأديرة ورهبانها واصلاح مدارس اللاهوت ونظم ادارة الأوقاف ، وذلك في الفترة التي تمت فيها دعوة الشيخ محمد عبده عن اصلاح الأزهر . وفي ١٩٢٠ قدم للبطريرك رسالة بالمطالب الاصلاحية الملية شاركه في اعدادها الأنبا توفيلس أسقف منفلوط . ومع نشاط « حركة اللائحة » في ١٩٢٦ ، طالع مكاريوس القبط بموقف الانحياز لهذه الحركة ، ونشر خطابا مفتوحا وجهه الى المطارنة ينتقد فيه من يعارضون استعادة المجلس الملي اختصاصاته . وفي هذا الوقت نشطت هيئة باسم « مجتمع الاصلاح القبطي » بالقاهرة والاسكندرية وانتشرت فروعها في عواصم الأقاليم ، ودعت الى الرجوع الى لائحة ١٨٨٣ والى اقامة نائب بطريركي يسند البطريرك المسن ، والى أن يكون مكاريوس هو هذا النائب في مواجهة يؤانس مرشح الأكليروس[٣٩] . وبهذا ظهر مكاريوس مرشحا لحزب الاصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريباً . على انه يلحظ ان مكاريوس كان مطران أسيوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطي في ١٩١١ ، فكان هو الداعي رسميا اليه ورئيس اجتماعاته . وكان هذا

المؤتمر ورصيفه المؤتمر الاسلامي ، من ذكريات الشقاق الطائفي السيئة ، رغب المسلمون والأقباط معا في تناسيها سيما بعد ثورة ١٩١٩ ، وحاول خصوم المطران استثمار هذا الأمر ضده . ولكن فل من هذا السلاح ان لم يعرف لمكاريوس في المؤتمر وبعده موقف مضاد للوحدة الوطنية ، وان رئاسته له كانت أقرب إلى الرياسة الشرفية فلم يدل فيه بدلو يذكر ، وأن الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد ١٩١٩ اختلفت الى حد ان بعضا من أعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من أظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن أبرز أعضاء الوفد المنادي بالجامعة المصرية . ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بأنه خاطر بمركزه الديني وبرضاء البطريرك ارضاء لجماهيره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطي المسلك فيما صنع(٤٠) .

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الأقباط طاقة من السخط الذي تراكم عشرات السنين ، حتى ليبدو للنظرة الخارجية ان انقساما خطيرا كان يتهدد كنيستهم(٤١) . شب الخلاف في أيام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون لو استمر ، ولو لم تأت وفاة سعد زغلول في ٢٣ اغسطس لتكسر من حدته ولترده الى حجمه المناسب في نطاق الخلافات والمشاكل الأخرى ، ولتنقل اهتمام المصريين جميعا الى هذا الشعور بالحزن المرير لوفاة زعيم ثورتهم ، والى التربص لما عساه تأتي به الأيام ، فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع . والحاصل انه في أول أيام وفاة كيرلس عقد المطارنة والأساقفة اجتماعا اختاروا فيه يؤانس للنيابة البطريركية ، ولم يشذ عن قرارهم الا مطرانا أسيوط ومنفلوط ، وذيلوا قرارهم بقوائم للتزكية طاف بها قوم على الجالسين في سرادق العزاء على كيرلس(٤٢) . صدرت المنشورات باسم « مجمع المطارنة وأساقفة الأقباط الأرثوذكس » ترشح وتزكي « حضرة صاحب النيافة أخينا الحبيب الأنبا يؤانس» ريثما ينتخب البطريرك الجديد ، وذهب وفد من هؤلاء الى وزير الداخلية يقدمون اليه قرار المجمع المقدس الصادر رسميا في ١٠ اغسطس بتأييد تعيين يؤانس نائباً(٤٣) . ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على ان اختيار النائب أو البطريرك أمر لا يقتصر على الأكليروس ، انما يشاركهم فيه « الأراخنة » أي الرؤساء والأعيان من الأقباط . وحتى لو ملك الأكليروس هذا الأمر ، فانه لا يكفي لمصدر القرار ان يكون صاحب الاختصاص به شرعا ، انما يلزم أن ينزل قراره في مناخ عام من القبول ، وان يكون على درجة ما من الاقناع حتى لا يستفز من روح المقاومة ما يخرج الآخرين على شرعيته . لذلك كان لا بد ليؤانس ان يظهر المهادنة للاصلاحيين ليجذب بعضهم أو ليبعثر جمعهم ، فان لم يستطع لسابق خبرتهم به فعليه ان يفعل ولو ليتشح ببعض دعاويهم عن الاصلاح فتهتز الخطوط الفاصلة ، فان لم ينفع ذلك فعليه ايضا ان يفعل ولو ليقدم لمناصريه ألفاظا من لغة خصومهم تعينهم في المواجهة ، أو توشي مظهرهم . لذلك أعلن يؤانس في اليوم الثالث لوفاة كيرلس ، انه يقدر المسؤولية التي تلقى على عاتق من يختاره الشعب ويقدر المطالب الاصلاحية المثارة ، وانه يوافق على تنفيذ قانون المجلس الملي الجديد ، وألقى بتصريحه هذا في جمع من أعيان القبط الموالين له

منهم فوزي المطيعي وكامل عوض سعد الله وميخائيل توما وغيرهم ، وكان هؤلاء من أنشط الداعين له بين المدنيين(٤٤) . ثم بدأ الهجوم على مكاريوس مع تهديده بالحرم ، أي الطرد من الكنيسة(٤٥) . ولكن يبدو ان الرجل كان أضبط وأحفظ لتقاليد كنيسته وأدرى بالمزالق من أن يجيء في سلوكه بما يمكن من انفاذ هذا التهديد ، ولم يمكن حرمه على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد . فأشيع عن مكاريوس ما ظن أنه ينتقص من مكانته من حيث ادارته غير الصالحة للمدارس التابعة لأبرشيته ، ومن حيث ان المذهب الأسقفي للكنيسة الانجليزية انتشر بين الأقباط في عهد مطرانيته مما يثبت سلبيته في مواجهة التيارات الخصيمة فضلا عن رياسته للمؤتمر القبطي(٤٦) .

ويظهر واضحا ان ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والآملين فيه ، وقد بلغ تأييد الرأي العام المستنير له مبلغا بعيدا ، يزكيه موقف هذا الرأي العام المخاصم للمالكين زمام الكنيسة ، ويزكيه ما اشتهر عن يؤانس من كراهة لديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للاصلاح ، في وقت كان لفظا الديمقراطية والاصلاح فيه من أعذب النغم ، وكانا كلمتي السر لدخول المدينة الفاضلة . وقد انهالت البيانات والبرقيات من كل فج تؤيد مكاريوس ، وأطردت الاجتماعات العامة تزكيه . كان من أظهر الهيئات المؤيدة « مجتمع الاصلاح القبطي » بفروعه في الأقاليم ، وجمعية التوفيق القبطية التي احتضنت فكرة الاصلاح من نهايات القرن الماضي ، وجمعية الحياة القبطية بالاسكندرية وجمعية الاخلاص وغيرهما ، وذلك فضلا عن الاصلاحيين بالمجلس الملي العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالمجالس الملية الفرعية بالأقاليم . وكان للدكتور سوريال جرجس نشاط ظاهر في تأييد مكاريوس ، طالب فور وفاة كيرلس بعقد اجتماع لأعيان القبط وترشيح المطران « لكفاءته وطهارته ومبادئه الاصلاحية المتمشية مع روح الشعب . . » ثم قدم مذكرة الى وزير الداخلية برأيه مؤيداً من مجتمع الاصلاح القبطي وغيره من الجمعيات . وتصاعد الحماس الى حد ان الكنائس نفسها أثناء الصلاة كانت مجالا لهتاف الهاتفين بحياة مكاريوس وسقوط يؤانس ، وينسحب المصلون بعد أن أحسوا نوع دعاية من رجل الدين ليؤانس . عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالفجالة حضره نحو خمسمائة شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتسكت عمن يعارضها ولو كان من وجوه القوم كلويس فانوس ، ولو استلزم الاسكات رفع العصى في الهواء . وسافر فريق من الاصلاحيين الى سعد زغلول في « مسجد وصيف » يطلبون تأييده ، ثم جاءت وفاة سعد ، لتنقل اهتمام الجميع في لحظة واحدة الى موضوع آخر ، وانكسرت الحدة وقتا ، ثم عادت للظهور ولكن بنبرة أهدأ نسبيا(٤٧) .

كان حاصل الصراع في مرحلته الأولى ، ان الغالبية من ذوي الأثر في الرأي العام تؤيد مكاريوس ، جمعيات وهيئات وأفراداً ذوي مكانة ، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الأسماء من المدن والبنادر والمراكز . وان صحيفة « مصر » مثلا التي كانت تحرص على أن

تفسح في صفحاتها للطرفين المتنازعين باعتبارها الصحيفة القبطية اليومية ، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تنحاز اليه في جل مقالاتها الافتتاحية وفي مقالات تادرس شنودة المنقبادي صاحبها ، ولا يلحظ تحفظ لها في تأييد المطران، الا حذرها النسبي من تصاعد الخلاف الى ما يهدد الجماعة القبطية بالانقسام ، وهو حذر اهتم له بعض الكتاب فاقترح تفاديا لهذا الخلاف المستقطب ان يرشح للنيابة البطريركية احد العلمانيين مثل يوسف سليمان أو مرقس سميكة أو جرجس انطون(٤٨) .

أما الاتجاه المؤيد ليؤانس فقد تركز في رجال الأكليروس ، مع بعض الجماعات المحدودة ـ وخاصة في الأقاليم ـ ممن للمطارنة نفوذ بينهم . وما يجب ملاحظته هنا ان التأييد الفعال هو التأييد الحاصل في أوساط الصفوة القبطية في مجالات النفوذ الاجتماعي ، لأن المشاركة الجماهيرية في اختيار البطريرك لا تأتي من جماهير القبط كلهم فليس ثمة انتخاب عام له ، انما مما يسمى بجماعة الناخبين ممن تحددهم لائحة الانتخاب وممن يسمون « بالأراخنة » وهم أساسا المهنيون أو من هم على درجة ما من الثراء المادي ، وفي هذا النطاق لا يكاد يظهر مؤيدون كثيرا ليؤانس ، ولا يكاد يظهر ان فئة من هؤلاء انحازت ليؤانس في غالبها الا فئة الاكليروس . أما العناصر الفعالة من خارج الاكليروس ، ليؤانس في غالبها الا فئة الاكليروس . أما العناصر الفعالة في خارج الاكليروس ، فيمكن أن يذكر منهم على قلتهم ،راغب اسكندر وهو من رجال الوفد المرموقين ، اذ أعلن تأييده ليؤانس بعدما صرح بأنه يوافق على مطالب الاصلاح وأرسل اليه برقية تأييدا له ، وقليني فهمي ولويس فانوس ، كما أيده فوزي المطيعي وغيره ممن سبقت الاشارة اليهم ، وكان من أهم مؤيدي يؤانس توفيق دوس الذي قام بدور هام في هذا الشأن(٤٩) . لقد جاءت وفاة كيرلس الخامس في وقت اعادة اختصاصات المجلس الملي اليه وارتفاع موجة الاصلاحيين ضد يؤانس وأنصاره ، لذلك ظهر في البداية أن يؤانس صاحب الكفة الراجحة ، ولكن من يعرف ان المسيطر على الأبنية التنظيمية في أية مؤسسة هو الكاسب فيها ، ما دام يتمتع بتأييد رجالها وما دامت تلك المؤسسة قائمة ونشيطة لا يتهددها انهيار ، من يعرف هذه الحقيقة يدرك ان يؤانس رغم خفة موازينه العامة كان على العكس هو صاحب القدح المعلى . ان يؤانس رغم ان قسما كبيرا من ناخبيه سيكون من خارج الكنيسة ، فهو يقف عمليا على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحي على الآخرين وبما لا تزال تقبض عليه من شؤون المال والادارة . وقرارات الكنيسة مهما صادفت من معارضة خارجية فهي صاحبة القرار الممسكة بزمام الشرعية الكنسية . ومهما كانت المعارضة ضدها منظمة ، فان هذه المعارضة التي تأتي من خارجها لا تمثل سلطة اصدار القرار ذي الشرعية ، وبهذا لن تمثل المعارضة الا جماعات للضغط مهما بلغت قوتها فلا تصل بها الى النفوذ الحاسم . لقد وقف الأكليروس مع يؤانس لا ارتباطا به واقتناعا بمسلكه فقط ، ولكن رفضا للاتجاه الآخر الذي يرمي الى تصفية الجانب « الدنيوي » من نفوذ الكنيسة وسلطانها ، لذلك لم يتردد رجال الدين في أن يتماسكوا حول كبيرهم . ولم يجد مكاريوس تأييدا له

داخل الكنيسة الا من أفراد معدودين يمكن اهمال فاعليتهم ، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده يأتيه التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها ، تكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لا تتأتى فحسب من كونه معزولا بين رجال الدين ، ولكن من أن المؤسسة التي رشح لرياستها قد استقطبت هذه بحيث صار لا يصلح لها ولا تصلح له ، ولم يكن ثمة خيار الا ان يقتحم انصاره به المؤسسة الدينية لا ليعين رئيسا لها فحسب ولكن ليعيد صياغتها كلها صياغة أخرى وليغير من طاقمها بما يتفق مع موقفه ، وهذا أمر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة .



نشط رجال الكنيسة في تغيير الأوضاع لصالحهم ولو من حيث الظاهر . وكان المجلس الملي العام القديم والمجالس الفرعية القديمة لا تزال قائمة لم تجر الانتخابات بعد لتغييرها ، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضمن الرياسة وثلث العضوية لرجال الدين فضلا عمن يناصرونهم من الأعضاء الآخرين المنتخبين ، فلم يحل شهر أغسطس حتى تدافع المطارنة بحكم رياستهم للمجالس الفرعية ، كل يدعو مجلسه للاجتماع ، وانعقدت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدين لهم من الأعضاء وفي غيبة الكثير من المعارضين لهم ، وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يؤانس للنيابة . صدر أول القرارات من مجلس فرعي دمنهور منطقة ابرشية يؤانس (١١ أغسطس) ، ثم مجلس طنطا (١٨ أغسطس) ثم مجلس مغاغه (٢٦ أغسطس) ثم شبين الكوم (٢٧ أغسطس) فالمنيا (٢٩ أغسطس) فمجلس الجيزة وأخميم (٣٠ أغسطس) فالاسكندرية (أول سبتمبر) فاسنا (٢ سبتمبر) فالفيوم والبلينا (٥ سبتمبر) . وقد بدأت الحركة من المجالس الفرعية حيث لا يتركز الانتباه العام ، ولم تعلن القرارات كل فور صدوره ، انما جمعت أولا ثم أعلنت معا[٥٠] . فلما فطن الاصلاحيون للأمر هاجموا تلك القرارات ووصموها بالصورية والبطلان ، لأن المجالس على وشك الحل طبقا للقانون الجديد ، ولأن القرارات صدرت في غيبة الكثير من أعضاء المجالس وكان المطارنة والأساقفة هم من أوعز بها[٥١] . وأصدرت جمعية التوفيق في ٢٧ سبتمبر بيانا طالبت فيه بوجوب أن تشكل المجالس الملية حسب القانون الجديد أولا والا يترك ترشيح النائب البطريركي للمجالس الحالية[٥٢] . ولكن هذه المعارضة لم توقف رجال الدين ، انما بدأوا تنفيذ الخطوة الثانية باستخراج التأييد ذاته من المجلس الملي العام . وكان المجلس قد انعقد في ٤ اكتوبر وانعقدت جمعيته العمومية في اليوم التالي للبحث في الانتخابات الجديدة وتنفيذ قانون الأوقاف القبطية (اللائحة) وللنظر في مسألة تعيين النائب البطريركي ، ثم وجهت الدعوة لعقده في ١٧ أكتوبر للنظر في هذا الأمر الأخير وحده وليصدر الأمر الملكي بتعيين النائب ، فقوبلت الدعوة باحتجاجات عالية من أنصار الاصلاح ، كتب عزيز ميرهم يضع في أعناق أعضاء المجلس الملي مسئولية ما يسفر عنه قرارهم من انقسام الأقباط ومن مخاطرة بمستقبل الطائفة ، واستحلفهم الا يستأثروا بأمر خطير كهذا ، فليس اعضاء

المجلس الاثنا عشر وليس فيهم من العلمانيين الا ثمانية ، ولا يصح لعدد كهذا ان يتخذ قرارا يتهدد الطائفة كلها سيا وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات الجديدة(٥٣) . ولما حل يوم الاجتماع ووجه الأعضاء بتجمع جماهيري كبير يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضة ليؤانس ، فاضطر الأعضاء الى تأجيل اجتماعهم الى ١٤ نوفمبر لدراسة الأمر ، وأوكلوا الأمر الى كامل صدقي وكامل ابراهيم(٥٤) (المستشار الذي شارك في اصدار الحكم المعروف بتبرئة أحمد ماهر والنقراشي) لدراسته . وكان العضوان من غير أنصار يؤانس .

أدرك انصار الاصلاح ان معركة النيابة تكاد تفلت من أيديهم رغم كل ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبوه من تأييد جماهيري . فعدلوا عن فكرة المنافسة حول تعيين النائب ، وطرحوا الموضوع الأساسي فورا وهو انتخاب البطريرك . نادى بذلك تادرس شنوده المنقبادي ، ووجهت اللجنة العامة لترشيح البطريرك خطابا مفتوحا الى الجمعيات القبطية تطلب اليها رفع شعار انتخاب البطريرك رأسا لأن الطائفة القبطية لا تحتمل الانقسام والاضطراب ولأن خصوم الكنيسة ينتظرون تفرق شعبها(٥٥) . وكتب جرجس فيلوثاوس عوض يدعم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التي لا يصح وفقا لها تعيين نائب بطريركي الا اذا كان البطريرك حيا شاغلا كرسيه وكان عاجزا عن ممارسة وظيفته ، اما اذا كان الكرسي خاليا فيتعين اجراء الانتخابات رأسا . وذهب تادرس المنقبادي وآخرون الى عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون اليه اجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول اسباب الانقسام ، وحتى يمكن اجابة الكنيسة الحبشية بالاسراع في نصب البطريرك ليتمكن من رسامة قساوسة لها، وذكروا لرئيس الوزراء ان النزاع بين الأقباط لن ينتهي الا باجراء الانتخابات النهائية . وانحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف(٥٦) . وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحا من تيار الاصلاح لمنصب البطريركية ، وبدأ الاصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته .

وفي هذا الوقت عرض الياس عوض على يؤانس فكرة انشاء لجنة لفض النزاع فوافق ، فدعا الى منزله كلا من يوسف سليمان وفوزي المطيعي ونخلة المطيعي وتوفيق دوس (من الوزراء السابقين) وبشري حنا وفهمي ويصا وفخري عبد النور وراغب اسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله ويسي اندراوس وصليب سامي وسيد أروس بشارة وميخائيل توما ووهبة مينا وفيليب مجدي وتادرس المنقبادي وأعضاء المجلس الملي العام، وقرر المجتمعون في ٤ نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول اقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الأديرة حول تنفيذ قانون المجلس الملي ولائحته ، وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزي المطيعي ، وعضواها الأخيران هذان من غلاة المشايعين ليؤانس ، وقد توصلت اللجنة الى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعيين لنائب بطريركي ، بشرط أن يكون يؤانس هو رئيس كل من لجنتي انتخاب البطريرك والمجلس الملي ،

وان تكون له ادارة الشئون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله[٥٧] . وكان هذا الذي توصلت اليه اللجنة يجعل يؤانس يمارس كل وظائف النائب البطريركي دون أن يحمل اسمه ، وكان نشاطها بهذه المثابة تمهيدا صالحا لاختيار يؤانس , وفي هذا المناخ انعقد المجلس الملي العام في ١٤ نوفمبر ، وقرر تشكيل لجنة منه لتضع مع يؤانس نظام انتخابات البطريرك الجديد في مدى شهرين ، وان تشكل لجنة اخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الملي وثمانية من غير هؤلاء للبحث عن الأشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية ، ثم كان أهم قرارات المجلس في اطار النزاع القائم هو ان يعهد الى يؤانس القيام بالشئون البطريركية لمدة ثلاثة أشهر[٥٨] . وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الاشارة اليها لقرار المجلس الملي الذي توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التبرير الرسمي لتعيين يؤانس نائبا بطريركيا . وأثار ذلك ـ ككل خطوة اتخذت ـ موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطعن ببطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته . وقابل وفد من أنصار الاصلاح ثروت باشا مطالبين الا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملي ، وان رغبة القبط انتخاب البطريرك مباشرة ، أكد لهم ان الحكومة يهمها التعجيل بانتخاب البطريرك ولا ترى وجها لتعضيد انتخاب نائب عنه[٥٩] . على ان رجال الدين استمروا في طريقهم ، كانت كل خطوة اتخذوها تقترب بهم من هدفهم ، واشتد عودهم بالقرار الأخير للمجلس الملي ، وعدلوا عن مناورتهم مع اللجنة الثلاثية ـ التنازل عن اسم النائب البطريركي والاحتفاظ بوظائفه ـ الى الاحتفاظ به اسما ووظائف ، وكشف يؤانس موقفه الصريح من لائحة المجلس الملي وأعلن العدول صراحة عما سبق ان وعد به من تنفيذ القانون الجديد واعادة اختصاصات المجلس الملي الكاملة اليه ، ولم يعبأ بالاحتجاجات التي ثارت ضده ، فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الاسكندرية يستنكرون موقفه ، طلب الى البوليس أن يحاصرهم ويفض جمعهم ، ولما بدأ المجلس الملي يراجع موقفه السابق بضغط من الرأي العام وبضغط من أنصار الاصلاح من أعضائه ، طلب يؤانس من المطارنة أعضاء المجلس ان يستقيلوا من عضويته وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم ، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع آخر للمجلس في غيبة ثلث أعضائه طبقا للقانون[٥٩] . لقد ظفر يؤانس ورجال الدين من المجلس بطلبتهم فلم يعودوا في حاجة اليه وأصبح انعدامه باستقالة ثلث أعضائه خيرا من بقائه واحتمال عدوله عن قراره . وقد قدم المطارنة أعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء . ولم يجد في ذلك تحريض الاصلاحيين للحكومة ضد يؤانس ومطالبتهم بنفيه كما حدث في ١٨٩٢ باعتباره رجلا يحارب البرلمان الذي أعاد لائحة ١٨٨٣ ويحارب الحكومة التي لم تعينه نائبا بطريركيا[٦٠] .

وقد أدى ، هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين ، إلى أن بعض أنصار الاصلاح بدأ يرفع راية العصيان ويندفع محرضا على الخروج عن نطاق الشرعية الكنسية . دعا الدكتور سوريال الى اجتماع كبير ينعقد في فندق الكونتنتال في ١٦ ديسمبر (ذات الفندق الذي شهد اجتماع البرلمان الوفدي المنحل في ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زيور اجتماعه في مقره الرسمي وقرر

البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زيور واسقاطها) ، فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من أعلام القبط ووجوههم ، منهم ثمانية من أعضاء مجلس الشيوخ وأربعة وعشرون من أعضاء مجلس النواب الحاليين والسابقين واعداد أخرى من الأطباء والصيادلة والمهنيين ورجال العلم والجمعيات القبطية الموظفين ، ومن الأقاليم عن الاسكندرية وبور سعيد وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرها . وألقى الدكتور سوريال خطابا دعا في نهايته الى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريركية ، وقدم اسم القمص يوحنا سلامة مرشحا للمنصب ، ثم ألقى نسيم جرجس رئيس جمعية الاصلاح خطابا تاريخيا عن الكنيسة دعا في نهايته الى انتخاب القمص المذكور ، ثم تكلم ابراهيم لوقا (ويبدو انه هو من نظم الاجتماع وأعد له) ، فحبذ انتخاب يوحنا وتكلم آخرون . ثم طرح على المجتمعين قرارا بانتخاب يوحنا سلامة فوافقت عليه غالبية الحاضرين ، وأرسل القرار الى وزير الداخلية في ١٨ ديسمبر مع المطالبة باستصدار الأمر الملكي بتعيين المذكور بطريركا . على انه يظهر ان هذا القرار قد اتخذ في عجلة من الأمر ، اذ فوجىء كثير ممن حضروا الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك في هذا الاجتماع نفسه ، ورأى عدد منهم ان هذا المسلك مما لا تحتمله الأوضاع العامة ولا أوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة في كليهما ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريرك « أهلي » وبين بطريرك سيتم انتخابه بالطريق الرسمي . وطلب البعض تأجيل القرار ومنهم حبيب المصري ، ولويس فانوس الذي قوطع ولم يسمح له بالكلام . وقد انسحب من الاجتماع وفدا أسيوط وبني سويف ، وخرج منه بشري حنا وجورجي خياط غاضبين قائلين أن الدعوة وجهت للنظر في « ترشيح » من يصلح للبطريركية ، ولم توجه « لانتخاب » البطريرك رأسا . لذلك لم يستطع هذا القرار المتعجل ان يظفر بتأييد كبير من الرأي العام القبطي(٦١) .

وفي الوقت الذي كان ينعقد فيه اجتماع الكونتننتال، كان الملك فؤاد يوقع أمرا ملكيا صدر في ١٦ ديسمبر بتعيين « الأنبا يؤانس مطران البحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية قائممقام البطريرك للأقباط الأرثوذكس لمدة ستة أشهر ، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا الميعاد ، ويقوم الأنبا المشار اليه بادارة شئون البطريركية بحسب القوانين والقواعد الكنسية » . وجاء بديباجة القرار تبريرا لصدوره انه تنبغي المبادرة لانتخاب خلف لكيرلس الخامس ، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك ، وانه من الضروري ليتم انتخاب البطريرك حسب هذا النظام ان يعين من يقوم بادارة شئون البطريركية ، وان اختيار يؤانس قد تم بناء على طلب الكهنوت والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء . وتوالى بعد ذلك صدور ثلاثة أوامر ملكية يمد كل منها مدة النيابة ليؤانس شهرين آخرين ، كان آخر تلك القرارات في ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ . فبقي يؤانس نحو عام كامل في هذا المنصب(٦٢) . وقد قوبل الأمر الملكي بالاستياء المشوب بالوجوم ، اذ وجد معارضو يؤانس أنفسهم وجها لوجه أمام الارادة الملكية التي شاركت في ترجيح كفة خصمهم . وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة تتردد المساعي

بالاسراع في انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يؤانس[٦٣] . ثم يصدر الأمر الملكي على نقيض تلك المساعي . وجه الدكتور سوريال سؤالا الى وزير الداخلية بمجلس الشيوخ عن تعيين يؤانس قائمقاما في الوقت الذي يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه اجراء انتخابات المجلس الملي في ٣٠ ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائمقام ، وذكر ان مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركي ، فرد عليه الوزير ردا مبتسرا مجمله ان القانون يجيز بروحه ان يرأس القائمقام الجمعية ، فلم يرض سوريال عن هذه الاجابة وحول سؤاله الى استجواب . ولكن الاستجواب أجل مرارا ثم انتهى الى التأجيل لأجل غير مسمى[٦٤] . واذا كان تيار الاصلاح قد حاقت به الهزيمة في هذه المرحلة الأولى ، فقد لزمه ان يعتصم بوحدة الكنيسة مع الأعداد للجولة الثانية ، وهي اعداد النظام الذي يتم ترشيح البطريرك وانتخابه وفقا له ، ثم انتخاب البطريرك الجديد .

كان المفروض ان تعد لائحة الترشيح والانتخاب في هذه الظروف ـ وكان اعدادها في مناخ « معركة انتخابية » من شأنه ان يجعلها هي نفسها مجالا من مجالات الصراع الانتخابي ، فلا تصبح اللائحة حاكمة وضابطة للحركة الانتخابية ، انما تصبح محكومة بهذه الحركة . وان كل اتجاه يؤيد مرشحا ما يهمه ان تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد منافسيه . وذلك مما ينتقص من كمال النظرة الموضوعية في وضعها . واذا كان مما قد يعصم وضع هذه اللائحة أنها تستمد بعض أحكامها من التقاليد الكنسية القديمة ، فان الذي يحدث عادة عند استقراء الاعراف القديمة وقوانين السلف ، أن يختار كل فريق من أحداث الماضي ومأثوراته وسوابقه ما يؤيد موقفه ، أو بالأقل يستنبط من تلك الأحداث الدلالات التي تؤيد أهدافه ، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والأعراف وطرائق السلف ومناهجهم . وكان أول ما أثير في هذا الجدل « القانوني » ، ان حرص الاتجاه المؤيد ليؤانس على ان يؤكد أحقيته في النيابة على أساس انه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب (وكيل الكرازة) ، فكشف الاتجاه الآخر ان هذا اللقب ناقص ، وأصله ان ـ البطريرك هو مطران كنيسة الاسكندرية فلما انتقل مقره الرئيسي الى القاهرة باعتبارها العاصمة ، جرت العادة أن يعين وكيلا عنه في مطرانية الاسكندرية حتى لا يجتمع مطرانان على كنيسة واحدة . فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الاسكندرية فقط ، والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تنسحب على المركز العام للبطريرك . وقيل ان يؤانس اسقط عبارة « في الاسكندرية » ليجرد الوكالة عن هذا المعنى الخاص وليضفي على نفسه صفة النيابة عن الكرازة كلها. وطالت المناقشات في هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يؤانس قائمقاما[٦٥] .

والنقطة الثانية التي ثار حولها الجدل ، ما قيل من أن تقاليد الكنيسة القبطية تحظر على المطارنة ان ينصبوا بطاركة ، ولا يختار البطريرك الا من الرهبان الخارجين عن سلك

الاكليروس ، وقيل لا يحظر اختياره من العلمانيين اذا لم يوجد من الرهبان من يصلح ، ولكن لا يجوز قط ان يكون من المطارنة . ومن جهة ثانية قيل ان صاحب الحق في الاختيار هو « الشعب » فلا يجب ان يتدخل رجال الدين . وان من رأوا عدم جواز تعيين نائب بطريركي ما دام كرسي البطريركية خاليا ، طالبوا يؤانس ومكاريوس معا بالتنحي لأنهما مطرانان[٦٦] . ويحكي حبيب المصري ان لم يشذ فرد عن فكرة قصر الترشيح للبطريركية على الرهبان دون المطارنة[٦٧] . ويبدو ان أنصار يؤانس لم يستطيعوا في البداية مواجهة هذا الاتجاه ، ولكنهم رأوا ان المشكلة تثور في ترشيح البطريرك ، ولا تثور بالمستوى ذاته في تعيين القائمقام البطريركي ، ومن هنا كان حرصهم على تعيين القائمقام وعدم انتخاب البطريرك مباشرة ، ومن هنا كان عدول انصار الاصلاح عن فكرة تقديم مكاريوس منافسا ليؤانس في منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك مباشرة ، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد الكنسي القديم الذي لم يستطع هو ولا المطارنة ان يقاوموه في البداية ، ويكمن هنا سبب من أسباب العجلة التي لازمت الاصلاحيين وأملت عليهم عقد اجتماع الكونتننتال عندما أدركوا خطورة المساعي المبذولة لتعيين يؤانس نائبا .

والحاصل ان المجمع الأكليريكي المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة كيرلس الخامس ، ولم يكن في مقدور أعضائه جمعه قبل أن يعين له من يرأسه ، ويظهر ان تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازمة لصحة قرارات المجمع ، فلما عين يؤانس قائمقاما ، أمكن له مع المطارنة ان يفكروا في تذليل العقبة القانونية التي تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجمع عدة اجتماعات وتداول في عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوريال في رسالة وجهها الى يؤانس في الصحف ، واعتبر فيها اجتماع المجمع باطلا لأن الشعب لا يشترك فيه ولأنه يعقد بصفة سرية ، وادعى ان من اعضاء المجمع من يفتقدون صفة الأسقفية « اذ ثبتت رسامتهم بطريق الرشوة وفيهم من ثبتت عليه شهادة الزور في المحاكم رسميا . . » وذكر ان من شأن القرارات التي يتخذها المجمع أن تجر الى سلسلة من الشقاق والتراشق بالحرمات مما يهدد الكنيسة ، وذكر ان رهبان كل من دير انبا بولا ودير انبا انطونيوس أوقعوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم الا عدول المجمع عما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجالس الملي وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والاسراع باجراء الانتخابات[٦٨] . كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجمع من تنظيم جديد للرهبنة يزيد من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذي تم وضعه من غير ان تشترك فيه مجامع الرهبان ، وما لبثت هذه الحركة ان كسبت تأييدا واسعا رئي فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان ، خاصة بعد ان انضم الى تلك الحركة رهبان الدير المحرق أيضا ، وذكر هؤلاء أنه لا يجوز اصدار أي قانون كنسي الا بعد تولي البطريرك ولا تجوز رياسة القائمقام[٦٩] .

سار المجمع في طريقه قدما ، يكتفي ردا على الهجوم الحاصل بالقول انه هجوم يسيء

الى الطائفة كلها لأنه يهدم رياستها ويعرقل تنظيمها[٧٠] . ويركز همه في رصف القنوات المفضية به الى طلبته . واتخذ خطوته الحاسمة عندما انعقد برياسة يؤانس في ١٨ يولية ١٩٢٨ ، فاقترح الأنبا يوساب مطران جرجا ان يتخذ قرارا يمكن المطارنة والأساقفة من تولي منصب البطريركية . فأصدر المجمع قراراً من شقين ، أولهما اثبات ان القوانين الكنسية وتقاليد الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران او الأسقف الى درجة البطريركية ؛ وثانيهما انه صدور عن هذه الاجازة ، فان المجمع يقرر وجوب العمل دائماً بمبدأ ترقية أحد المطارنة أو الأساقفة الى رتبة البطريركية عند خلو الكرسي[٧١] . وبهذا لم يشأ المجمع أن يزيل من أمام يؤانس العقبات ، بل شاء أن يحصر الترشيح في المطارنة والأساقفة وحدهم . كان الخلاف من قبل يتمثل في تيارين فقط ، يرى احدهما حصر الترشيح في الرهبان وحدهم فان لم يصلح منهم واحد رشح علماني ، ويرى الآخر حصر الترشيح في الرهبان فان لم يصلح منهم واحد رشح مطران . وقد أنشأ المجمع بقراره هذا تيارا ثالثا يحصر الترشيح كله في سلك الالكيروس[٧٢] . وقد أكمل المجمع هذه القاعدة الكنسية بقاعدة اخرى تنظيمية (ضمنها المشروع الذي أعده للائحة الانتخاب) تجعل المجمع هو المختص وحده بترشيح البطريرك وان يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك . وأثار ذلك كله كالعادة موجة من الاعتراضات .

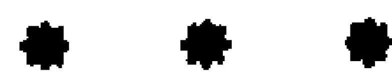
والنقطة الثالثة التي ثار حولها الجدل ، ان مشروع لائحة الانتخاب التي أعدها المجمع ، تضمنت حكما يشترط في المرشح لمنصب البطريركية فيما يشترط أن يكون « راهبا بتولا » أي لم يسبق له الزواج . واذا كان من شأن هذا الشرط ان ينسد به طريق الترشيح أمام القمص يوحنا سلامة الذي عرف بسابقة زواجه وهو شاب قبل أن يترهب ، فقد أشرع رجال الاصلاح اقلامهم معارضين هذا الشرط ، وقيل ان قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة . وكتب المنقبادي يقول انه اذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخذ القبط بطاركتهم في القرون الأربعة الأولى قبل أن ينشأ نظام الرهبنة ، واذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق ان وجد بطاركة متزوجون . وكتب جرجس فيلوتاوس يقول ان البطريرك الواحد والستين مينا الثاني في القرن العاشر الميلادي كان متزوجا . واستمرت المساجلة في هذا الشأن أمدا طويلا وكثرت الأحاديث والمقالات التي تفند هذا الشرط والتي تثبته ، وأصدر عدد من الجمعيات القبطية بيانات تعارض اشتراط البتولة مثل جمعية الاخلاص القبطية وجمعية الحياة القبطية . وقد ثبتت الجمعية الأخيرة موقفا جديدا حاصله ان البطريرك يجب ان يكون كاملا بزواجه حسب قوانين الكنيسة . وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة أو عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج . ومن الجلي ان المطارنة أصروا على موقفهم في مواجهة هذا الجدل ، وقيل انهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقي في الوظائف الكهنوتية كلها[٧٣] .

لقد أعد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ مارس ١٩٢٨[٧٤] . وقد

تناثرت الأخبار القليلة عن المشروع ولكنه بقي مطويا لم يعلن . وكان المفروض ان يعد المجمع مشروعا ، وان يعد المجلس الملي مشروعا آخر ، وان يعرض الاثنان على الحكومة لتلائم بينهما ولتصل الى صيغة مشتركة ترضى عنها الهيئتان . لذلك انتظر المجمع لم يتقدم بمشروعه حتى يعد المجلس الملي شبيهه . ولكن المجلس الذي تم انتخابه في ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧ وسلمت نتيجته الى الوزارة في ٢٦ يناير ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكي الا في مايو ١٩٢٨ ، بعد كثير من الالحاح والاستعجال ، حتى ان الدكتور سوريال قدم في ١٩ مارس سؤالا بمجلس الشيوخ الى وزير الداخلية مصطفى النحاس عن سبب تأخر اعتماد النتيجة ، وأبدى تخوفه ان يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة الى الحكومة وتستجيب له ، قبل ان يتسنى للمجلس الملي الانعقاد واعداد مشروعه المضاد ، وأكد معارضة الشعب ليؤانس وعدم ثقته فيه لأنه « لا يمكن ان يعدل عن ميوله الرجعية التي حاربه (حارب يؤانس الشعب) بها مدة نصف قرن » وان الأنبا يؤانس يجري اجتماعات سرية بزملائه لاصدار قرارات عرفية ، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بألا تعتمد الحكومة الا مشروع لائحة الانتخاب الذي يتقدم به المجلس الملي . وأجل السؤال أسبوعا فأسبوعين ثم رد عليه الوزير واعداً أن يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملي ، ولكنه رفض التعهد بالتزام الحكومة بالمشروع الذي سيعده المجلس « لأنها لا تعرف ماذا سيعد»[٧٥] . واذا كان المجمع قد استحسن في البداية ارجاء تقديم مشروعه حتى يتبين موقف المجلس الملي ، فقد عدل عن الارجاء بعد ان شكل المجلس ، فقدمه الانبا يؤانس والأنبا لوكاس في ١٢ يونية . وبادر المجلس الملي من جهته فور تشكيله الى اعداد مشروعه الذي قننه سابا حبشي[٧٦] ، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع بأيام ، فأسقط « البتولة » من شروط الترشيح ، وأجاز ترشيح علماني من غير رجال الدين للبطريركية إذا لم تتوافر في الرهبان الموجودين شروط الصلاحية[٧٦] ، وأرفق بالمشروع مذكرة توضح مأخذ كل حكم تبناه من المراجع الكنسية وخاصة « المجموع الصفوي » ، واقترح ان تشكل لجنة الترشيح من ممثلين عن كل من المجلس والمجمع فلا يستبد المجمع بالأمر وحده .

أحالت الحكومة المشروعين الى قسم قضايا الحكومة الذي يرأسه عبد الحميد بدوي ، فاستنبط القسم منهما مشروعا واحدا أبلغ للجهتين لسماع ملاحظاتهما وقد استبعد مشروع الحكومة كل ما يتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة ، على أساس أن تكتفي اللائحة بتقنين الشروط والاجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز في الانتخابات وطريقة الانتخاب ، أما غير ذلك فيترك للتقاليد الكنسية ، وقد استحسن المجلس الملي هذا النظر « لأنه أكثر انطباقا مع كرامة القبط » . ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لمطالب المجمع وأكثر ميلا نحوها ، اذ قصر حق انتخاب النائب البطريركي على المطارنة والأساقفة ، واذ مكن للجنة الترشيح من السلطات ما يخشى معه من التحكم ، واذ جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر يمكنهم كجمع واحد من التأثير الفعال في نتيجة الانتخاب ، وكانت تلك

النواحي الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملي[٧٧] . تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التي خلفت وزارة النحاس في ٢٥ يونيه بعد سقوط الائتلاف ، ومال ميزان السلطة السياسية في اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية ، وأثر ذلك برجحان كفة المجمع في هذا النزاع الطائفي وبميل المجلس الملي الى الملاينة ، وقد سبقت الاشارة الى خشية المجلس الغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلا . ويبدو ان هذا الوضع قد انعكس في مشروع لائحة الحكومة . وانه انعكس في موقف المجمع تشدداً وتصلبا . كتب توفيق حنين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه ان يكسب ميول الفئات المختلفة وانه « في تأييد دولته للأقباط في مطالبهم الاصلاحية ما يكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المهذب الراقي بينهم ، لأن الأقباط الذين جاهدوا عقودا كثيرة من السنين في سبيل الاصلاح يقدرون الآن ما يعمل لتتويج هذا الصراع»[٧٨] . ولخص حبيب المصري الموقف كله قائلا « طرأت ظروف خاصة لا محل للكلام عنها هنا ، كان من شأنها ان وضع نظام مؤقت (للانتخابات) . . . وطوى المشروع الأصلي مؤقتاً . »[٧٩] .



والحاصل ان الاصلاحيين من أعضاء المجلس الملي ، وجدوا أنفسهم بعد تشكيل المجلس وجها لوجه أمام خصمهم العنيد يتولى رياستهم بحكم منصبه الديني ، فامتد النزاع الى داخل المجلس . وقد أشيع ان يؤانس يفكر في منع الدكتور سوريال من حضور اجتماعات المجلس رغم عضويته فيه ، وان سوريال سيعتذر عن الحضور . ولكن المجلس ما لبث أن استرد توازنه وانتخب يوسف سليمان وكيلا له وشكل لجانه الأربعة الخاصة بالمدارس والكنائس والأوقاف والأديرة ؛ وقرر الاجتماع يوميا حتى ينتهي من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريرك التي أنهاها في ١٢ يونيه[٨٠] . وما لبثت وزارة النحاس ان سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة الى ما يقوي نفوذ الملك ، وفي هذا كان اجتماع المجمع المقدس في ١٨ يوليه الذي قرر حتمية اختيار البطريرك من المطارنة ، الأمر الذي استوجب من المجلس الملي ان يرفع خطابا الى محمد محمود رئيس الوزارة الجديدة ينبه فيه الى مخالفة هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعت عليه كلمة القبط ، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن اجراء الانتخابات حسبما صرح الأمران الملكيان اللذان صدرا بتعيين يؤانس قائمقاما ومد مدته[٨١] . ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريركا بوضع الأيدي عليه في شهر اغسطس مما أثار موجة من الاحتجاجات ، ومما جعل المجلس الملي يذكر الحكومة بما في هذا المسلك من تحد لسلطانها . وتراجع المطارنة فلم تتم رسامة يؤانس[٨٢] .

وفي الوقت ذاته ارتفع النزاع من جديد حول الاشراف على الأوقاف القبطية بين المجلس الملي ورجال الدين ، فصارت المشكلة مشكلتين ، انتخاب البطريرك والأوقاف ، وتشعبت الدروب بين هذين الأمرين، رأى البعض وجوب التركيز على مسألة الانتخاب لانها ذات

الاولوية والاهمية ، ورأى البعض االتركيز على مسألة الاوقاف . وارسل المجلس الملي الى رئيس الوزارة ثانية يخبره ان اختيار يؤانس قائمقاما كان بناء على وعد قطعه على نفسه بألا يعرقل اصلاحات المجلس الملي وتنفيذ القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، وان يؤانس الذي سبق ان طلب الى ديري العذراء وانبا بشوى (المشمولة أوقافهما بنظارته) الاذعان لهذا القانون ، عاد ونكل عن وعده وبدأ يحض رهبان الاديرة على معارضته تسليم الاوقاف للمجلس ، وعين نظارا جددا لبعض الأوقاف الشاغرة مستلبا سلطة المجلس الملي ، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات للمطارنة والاساقفة ليضع الحكومة امام الامر الواقع فتعينه بطريركا ، وطلب المجلس الى الحكومة عدم تجديد نيابة يؤانس ، وصحب ذلك صدور بيانات تأييد مطولة للمجلس الملي(٨٣) ، وأثار يؤانس من جهته العقبات في وجه مشروع لائحة الانتخاب الذي اعدته الحكومة في مقابلة له مع عبد الحميد بدوي ، فمدت مدة نيابته شهرين آخرين حتى يمكن الانتهاء من اعداد اللائحة (٨٤) . ثم بقي هو ورؤساء الأديرة مصرين على عدم تسليم الاوقاف مما حدا بالحكومة الى التفكير في انشاءإدارة حكومية تشرف على هذه الاوقاف يرأسها مدير قبطي مستعينا بمجلس استشاري من أربعة من العلمانيين وأربعة من رجال الاكليروس ، او انشاء مجلس ادارة مستقل يعين بمرسوم ملكي لادارة الاوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برياسة البطريرك وخمسة من العلمانيين ، وهوالمشروع الذي اقترحه نخلة المطيعي وزير الزراعة في وزارة محمد محمود(٨٥) . ثم طرح على المجلس الملي اقتراح انشاء لجنة اوقاف الاديرة التي سبقت الإشارة اليها ، وكان توفيق دوس محامي البطريركية يحضر تلك الاجتماعات ، وانقسم المجلس بين من يدعو للملاينة خشية الغاء الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ وبين من يصرون على المخاشنة ، فصدر قرار المجلس بالموافقة على انشاء تلك اللجنة ، وقدم الاعضاء والنواب المعارضون استقالاتهم منه ، كان منهم نخلة تادرس وسوريال جرجس وكامل بولس حنا وسابا حبشي ويس مجلي ولبيب سعد(٨٦)

ومع تكاثر المشاكل وتشعب الصراعات ووضوح ان الامر لن يحسم سريعا بين الطرفين المتخاصمين ، استظهر وجه للاستعجال يتعلق برغبة الكنيسة الحبشية رسامة مطارنة لها الامر الذي يحتم الاسراع في نصب البطريرك . واذا كان هذا السبب للعجلة قائما من نحو عام مضى لم يحث احدا على سرعة اعداد اللائحة ولا منع اي طرف من عرقلة مشروع الطرف الأخر ، فقد وجد فيه الآن ـ وخاصة بعد ضعف المجلس الملي ـ مبرر قوي للاسراع باتخاذ الخطوة الأخيرة التي يجلس بها يؤانس على كرسي الرياسة . واعد توفيق دوس مشروعا سريعا للائحة مؤقتة صدر بها الامر الملكي في أول ديسمبر ١٩٢٨ . وتضمنت اللائحة وجوب الاسراع بانتخاب البطريرك وأن تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والاساقفة ورؤساء الاديرة (٢٤ شخصا) ، وأعضاء المجلس الملي ونوابه (٢٤ شخصا) ،وأعيان من الطائفة حددوا بأسمائهم منهم وزراء سابقون وأعضاء في البرلمان ووجوه معروفة ، وفيهم يوسف وهبة وتوفيق

دوس ، وقليني فهمي ونخلة المطيعي وفوزي المطيعي ومرقس حنا ومرقس سميكة وجورجي ويصا وجورجي خياط ومراد وهبة وصليب سامي ووهيب دوس . وحدد ٧ ديسمبرموعداً لاجراء الانتخابات(٨٧) .

وبنشر هذا الأمر الملكي تيقن الجميع من حتمية انتخاب يؤانس ، لان جماعة الناخبين الفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليؤانس وفيهم كثيرون ممن سبق أن أعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له . وأثار ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة ، الامر الذي أوجب على الحكومة يوم الانتخابات ان تحشد قوة كبيرة من البوليس أمام دار البطريركية لحفظ الامن ومنع تصاعد الموقف ان حصل الاضطراب . وحضر الاجتماع الانتخابي ٨٥ ناخبا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة ، ففاز يؤانس بأغلبية ٧٠ صوتا ، وحصل يوحنا سلامة على٩ اصوات ، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الانطوني على صوتين وبطرس مطران اخميم على صوت واحد . وقيل ان الانتخابات تمت في جو من التوتر ، وان سرية الاقتراع كانت مشوبة . ثم صدر الأمر الملكي بتعيين يؤانس بطريركا للاقباط الارثوذكس في ٩ ديسمبر(٨٨) .



جرت الانتخابات للبطريركية بين خمسة مرشحين ، يؤانس ويوحنا سلامة ، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الاكليركية ، والقمص حنا الانطواني رئيس دير أنبا أنطونيوس ، وبطرس مطران أخميم ، وقيل أن الراهب عبد الملك المنفلوطي وكيل دير أنبا انطونيوس كان مرشحا وايده مجمع رهبان كل من ديره ودير انبا بولا ولكنه توفي في يوليه ١٩٢٨(٨٩) . ويظهر ان لم يكن لحنا الانطوني ولا لبطرس تأييد ذو تأثير . كما يظهر ان حبيب جرجس رغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الاكليركية ، ورغم كونه من انشط الدعاة والمنظمين لانشاء مدارس الاحد ومصدر صحيفة « الكرمة » ، رغم ذلك لم يكن حبيب جرجس في هذا الوقت المبكر قد صار قطبا يلتف حوله اتجاه من الاتجاهات المتنازعة . ويظهر انه هو ذاته كان زاهدا في الترشيح لا يتحمس له ، وصرح غير مرة أنه لم يرشح نفسه ولن يفعل وانه يرجو « ألا يكلف أحد نفسه مؤونة السعي من اجلي في هذا السبيل ، واني لسعيد بأن وقفت نفسي على خدمة المدرسة الاكليركية ، وقد أثير اسمه في اجتماع الكونتننتال وعرض أمر عزوفه عن الترشيخ . ولكنه بقي مرشحا رسميا لاصرار « لجنة تزكية البطريرك » على ذلك . وكان يؤيد ترشيحه عدد محدود فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوثاوس ، وغالب مؤيديه كانوا من أنصار الاصلاح ممن يعترضون على يوحنا سلامة(٩٠) .

استقطب الترشيح اذا في يؤانس عن الاكليروس ويوحنا سلامة عن الاصلاحيين . ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفامشهوراً مثل مكاريوس تفرضه شخصيته ومواقفه السابقة مباشرة

على جمهور واسع من المؤيدين ، انما كان محدود الشهرة نسبيا تلتف حوله حلقة من الانصار النشطين ، وكانت هي من قدمه على أنه ممثل الاصلاح ونجحت في أن تكسب له تأييد التيار الاصلاحي كله . . ويظهر من مطالعة شواهد هذه الفترة أن قدرا كبيرا من التأييد الذي ظفر به يوحنا انما جاء معارضة ليؤانس اكثر من مجيئه عن المعرفة الواثقة المتيقنة بيوحنا . ولد يوحنا ـ سيف سلامة ـ بمدينة جرجا لأب قمص يرأس كهنة البندر ، ولاسرة دينية فيها قسيسان من اعمامه وقسيس من اخوته . وفي ١٨٩٥ تتلمذ بالمدرسة الاكليريكية، وهي السنة نفسها التي اشرف فيها تادرس المنقبادي على المدرسة بتوصية من بطرس غالي ، والتي انشأ فيها المنقبادي صحيفة مصر . ثم تزوج يوحنا من ابنة توما اقلاديوس التي توفيت بعد عامين ، فالتحق بسلك الرهبنة في الدير المحرق . ثم عينه يؤانس اسقفا للدير حيث بقي عشرين سنة ألف خلالها عدة كتب دينية ، ثم عين وكيلا لمطرانية الخرطوم وبقي فيها حتى كان ترشيحة للبطريركية . وقيل ان كيرلس الخامس رفض مرارا تعيينه مطراناً للجيزة والفيوم لسابقة زواجه التي أفقدته شرط البتولة ، وقيل ان له ابنة متزوجة(٩١) . وكان هذا الأمر هو ما استغل للتشكيك في صلاحيته الدينية للترشيح للبطريركية(٩٢) . مما سلفت الاشارة اليه .

على أن أهم جوانب المسألة ، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعين له خارج نطاق الكنيسة . فقد نشرت « كوكب الشرق » الوفدية مقالا بامضاء « قبطي حر صميم » يهاجم يوحنا من زاوية انه يسعى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الأسقفية الانجليزية(٩٣) . وكتب المنقبادي عن « المشكلة القبطية . . وتدخل المندوب السامي » فأشار الى ما يشاع من أن اللورد لويد المندوب السامي البريطاني يؤيد الاصلاحيين ، وحاول الكاتب ان ينفي هذا الزعم(٩٤) . وحكى ان الكنيسة الاسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعيين يوحنا على كرسي اسقفية الخرطوم ، فرفض المجمع المقدس ان تتدخل سلطة اجنبية في ترشيح اسقف بالكنيسة القبطية(٩٥) . والثابت أن القمص ابراهيم لوقا راعي كنيسة مصر الجديدة كان من غلاة المشايعين ليوحنا ، واذا كان سوريال جرجس هو الداعي لمؤتمر الكونتننتال ، فالواضح ان كان لوقا المنظم الرئيسي للاجتماع وان غالبية المدعوين كانوا من أنصاره(٩٦) . وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الملي في ١٩٣٩ (بعد انتخابات يؤانس بأكثر من عشر سنوات) انكشف علنا قسم من العلاقات المكونة لموقف ابراهيم لوقا . ذلك ان الكنيسة الاسقفية ـ شأنها شأن الكنائس الغربية الاخرى ـ اطرد سعيها منذ عهد كيرلس الرابع في منتصف القرن التاسع عشر ، الى ضم الكنيسة القبطية لها او النفوذ اليها ، وازدادت سعيا على عهد كرومر ، وصادفت مقاومة البطاركة المتتابعين . ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة الاسقفية اهتماما الى تبشير بعض شباب القبط ، وكان منهم في البداية باسيلي بطرس الذي عين في ١٩٠٦ ضابطا بمدرسة الاقباط الكبرى ومدرسا للدين بالقسم الثانوي منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبي التبشير الأسقفي فقربا باسيلي بطرس اليهما ليساعدهما على

الاتصال بالطلبة الأقباط وعلى انشاء جمعية اصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نهضة الطلبة المصريين في ١٩٠٨ . وسافر باسيلي الى لندن في ١٩١٠ وعاد نشيطا في دعوته رغم تحذير كثير من القبط له ، ثم نقل ونقل جمعيته من مقر جمعية الشبان المسيحيين الى مبنى مستقل صار مركزا للوعظ والتعليم البروتستانتي . وكانت خطة جاردنر لا أن يجذب الى دعوته افرادا من القبط يتركون كنيستهم اليه ، ولكن أن ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد أثرهم في غيرهم . وقيل انه استطاع أن يجذب اليه بعضا من الشباب تطوعوا للخدمة الدينية في ١٩١٥ ، والتحق خمسة منهم في العام التالي بالمدرسة الاكليريكية حيث تخرجوا في ١٩١٨ . وكان على رأس هؤلاء ابراهيم لوقا الذي صار فيها بعد راعيا لكنيسة مصر الجديدة ، وجندي واصف الذي سافر يتعلم طب الاسنان في انجلترا ، وحافظ داود الذي صار مع زميله السابق من أعمدة جمعية اصدقاء الكتاب المقدس . وصارت الجمعية منذ ١٩٢٣ تقوم بنشاط اجتماعي واضح بين الشباب سواء في القاهرة أو فيما تقيمه من مصايف سنوية بالاسكندرية وممن يتولى الوعظ فيها قساوسة من البروتستانت مثل حبيب سعيد(٩٧) .

وقيل ان ابراهيم لوقا نادى عقب وفاة كيرلس الخامس بأن الوقت حان لأن يتبادل قساوسة الطوائف المسيحية المختلفة الوعظ في كنائس بعضهم البعض(٩٨) . وأصدر راغب مفتاح بيانا ذكر فيه ان ابراهيم لوقا كان في تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانتية في خدمة قداس الكنيسة الأرثوذكسية مما دعا البطريرك الى ابطال ذلك(٩٩) . وفي مقابلة شخصية ذكر الأستاذ راغب مفتاح ان القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شابا علمهم وفقا لبرنامج بروتستانتي فصارت ميولهم غير ارثوذكسية ، وان جاردنر كان يصدر بالعربية مجلة باسم « الشرق والغرب » ، وكان لوقا ممن تعلموا على جاردنر ، ورسم قسيسا بعد ذلك وأصدر مجلة « اليقظة » التي تهدف الى التقريب بين الكنيستين الأسقفية والقبطية والاقناع بتقارب عقيدتهما ، وذكر ان الغاية المستهدفة كانت ضم الكنيسة القبطية للكنيسة الأسقفية ، وان الباعث على ذلك كان باعثاً سياسياً تبتغيه السياسة البريطانية . وذكر الأستاذ مفتاح في توضيح السياق التاريخي لما جرى في انتخابات يؤانس ، ان منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولاه بطاركة محض عباد زهاد ليسوا من رجال العلم ، بله أن يكونوا من رجال الاستنارة ، وان كان كيرلس الخامس في سنيه الأخيرة لا يكاد يدري من أمر نفسه شيئا يسيطر عليه المحيطون به . لذلك قوى مطلب الاصلاح لدى جماهير الاقباط وزاد التذمر لما واجه البطريرك مطلبهم بالرفض، يدفعه في الصلابة عناد يؤانس . لذلك ظهر « حزب الاصلاح » وفيه ابراهيم لوقا ، وفيه ايضا فوزي المطيعي وعزيز برسوم وهم من تلاميذ جاردنر . واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الاصلاح فقدمت الى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الاصلاح . وذكر ان اللورد لويد ارسل الى هذه الجماعة عن طريق جاردنر (الذي كان حلقة الوصل بينه وبينهم) يعدهم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده .

وظنت الجماعة ان اللورد لا بد موف وعده لما له من كلمة نافذة ومن سلطان قوي خاصة على الملك فؤاد . واستمر المندوب السامي يؤكد نحو العام ان يوحنا هو من سيكون البطريرك[١٠٠] . وفي مقابلة شخصية ايضا ذكر الاستاذ راغب اسكندر ان الانجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة في انتخابات البطريركية[١٠٠] .

أما بالنسبة لعلاقات الانبا يؤانس خارج نطاق الكنيسة ، فيكاد يظهر واضحا ان كان الملك يظاهره ويشد ازره . ينبيء بذلك سياق الاحداث السابقة عن تعيين يؤانس نائبا وعن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يؤانس في النهاية . والحاصل انه لم يكد ينتصف عام ١٩٢٨ حتى ظهرت على السطح علاقة الانبا بالملك . كتب المنقبادي ان كبار الرؤساء الدينيين لجأوا « الى الحكام » ملحين عليهم لاخضاع الاقباط لارادة هؤلاء الرؤساء رغم ان الشريعةالمسيحية تمنع الاستعانة بالحكام على الجماهير وتجازي المستعين بالقطع او الحرم . وكتبت صحيفة مصر ان اشاعة تتردد « من ان هناك عزما لدى المراجع العليا على اصدار مرسوم ملكي بتعيين الانبا يؤانس بطريركا . . » وحاولت نفي هذه الشائعة احراجا « للمراجع العليا » فيما يبدو . ولما اتضحت هذه المساندة الملكيةاجتمع بعض من اعضاء المجلس الملي وغيرهم وحرروا عرائض وقع عليها نحو ٣٠٠ ناخب يحتجون على ما أشيع من اتجاه « البعض » الى مباغتة القبط بنصب يؤانس بطريركا رغم ارادتهم ، ونشرت برقيات الاحتجاج على هذا الزعم . ثم عادت صحيفة مصر تحاول احراج الملك قائلة « لا يمكن للحكومة اكراه الاقباط على قبول من لا يرغبونه رئيسا دينيا عليهم » ، « ومن زيادة الافراط في التضليل على العقول يذيعون بلا خجل ان جلالة الملك قد اختار نيافة الانبا يؤانس دون سواه بطريركا للاقباط ، وهذه جسارة كبرى وافتراء على جلالة صاحب العرش الذي يهم ذاته الكريمة عدم اغضاب مليون نفس . . » ثم نشرت مقالا آخر « تتردد شائعات مختلفة . . تكاد كلها تتفق في نقطة واحدة هي أن تعيين الانبا يؤانس اصبح امرا في حكم المقرر استنادا على عدة أمور منها تزكية المطارنة له وقبول بعض اعضاء المجلس الملي تعيينه ثم الوعود المعطاة له من بعض السلطات العليا . » واستبعدت ان تكون وعودا كهذه صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية الأديان وتعقد المشاكل الطائفية . ثم عاد المنقبادي يقول « ان الأقباط على بكرة أبيهم يجلون بكل احترام رجال المعية السنية ورجال الحكومة جميعا ويعتقدون انهم اسمى مقاما وأرفع شأنا من أن ينقادوا الى مساع فردية » . . ثم قال في مقال آخر انه من المحال ان يغضب الملك القبط جميعا من أجل رجل واحد[١٠١] . ويحكي جرجس فيلوثاوس انه بينما كان القبط يعملون على ترشيح كفء يحقق الاصلاح ، واتجهت الانظار الى يوحنا سلامة ومال البعض الى أحد رؤساء الأديرة ، وظهر من يطالب اقامة يؤانس بطريركا « ناسبا ذلك الى ايعاز سلطة كبرى نافذة القول » ثم صدر الأمر الملكي ، ونشرت « الاهرام » عن صحيفة « المورتنج بوست » ان القمص يوحنا سلامة كان يتمتع بأغلبية كبيرة ، فلما عرض الأمر على رئيس الوزراء « تدخلت

سلطة خفية . . وعلم ان في النية مخالفة جميع التقاليد السابقة ومنع اية معارضة قبطية في تعيين الانبا يؤانس بطريركا . . »[١٠٢] ، وأشار حبيب المصري الى هذا الأمر بقوله « . . انهم يستعدون علينا الحكومة أحيانا ويستعينون بها ويطلبون تدخلها اذا وقع بيننا وبينهم خلاف . . » وذكر ان الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطريرك من المطارنة « لم تشذ عن هذا الا في تولية يؤانس غفر الله له ، وكان الشذوذ لأسباب وظروف يعرفها كل الاقباط الذين عاصروا تلك الحركة . . »[١٠٣] . كما أكد الاستاذ راغب مفتاح ، ان الملك فؤاد كان يميل الى ان يكون يؤانس هو البطريرك .

ومن المعروف ان الملك عندما كان يعمل في أمر كهذا لم يكن يظهر مباشرة كطرف سافر، انما يعمل من خلال الوسطاء ، ويدرك اتجاهه « كمرجع علمي » أو سلطة « نافذة القول » أو « أيد خفية » حسب التعبيرات التي اصطلح عليها في ذلك الوقت مشيرة اليه . وان الشواهد تشير الى اثنين كانا معروفي النشاط في تأييد يؤانس . ويذكر الاستاذ راغب اسكندر (في مقابلة شخصية) ان الأمير عمر طوسون كان نشيطا في تأييد يؤانس ، وكانت تربطهما صلة صداقة وثقة اقامتها بالاسكندرية . ويؤكد هذه العلاقة ان الأمير لما ألف كتابه « وادي النطرون » في ١٩٣٥ أهداه الى صديقه الانبا « ان الصداقة التي توثقت عراها بيننا أوحت الى أن أهدي كتابي هذا الى غبطتكم . » . ومن جهة أخرى عرف نشاط توفيق دوس الواسع انتصارا ليؤانس . كان توفيق دوس من مؤسسي الاحرار الدستوريين ، وكان عضوا بلجنة الثلاثين التي وضعت دستور ١٩٢٣ وعرف دفاعه فيها عن التمثيل النسبي للأقباط وانضمام يؤانس اليه في موقفه . وكان وزيرا في وزارة زيور سنة ١٩٢٥ مع الأحرار الدستوريين ، ولكنه تورط في الاستقالة معهم مع أزمة علي عبد الرازق وطرد رئيس الاحرا من الوزارة ، فاستقال من الحزب أيضا ، وظهر انه « ارتبط مع غيرنا بعهود » كما يحكى الدكتور هيكل على لسان عبد العزيز فهمي وقتها[١٠٤] . وسار بعد ذلك في النشاط السياسي المستقل عن الأحزاب وعاد وزيرا مع حكومة صدقي الملكية في ١٩٣٠ . وكان دوس ايضا محاميا كبيرا وعلى علاقة قوية بالبطريركية والأديرة اذ كان وكيلا عن أوقاف الاديرة . وقد عرف ان اسقف الدير المحرق انفق من اموال الدير الفين من الجنيهات في حملات انتخاب توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦[١٠٥] . وفي المقابلات الشخصية ذكر الأستاذان راغب اسكندر وراغب مفتاح ان دوس كان يستفيد كثيرا من وكالته عن هذه الأوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة . لذلك كانت علاقته المزدوجة بالملك وبالبطريركية مما مكنه ان يلعب دوره الكبير ، وكان يحضر اجتماعات المطارنة ورؤساء الأديرة ، كما عرف انه حضر اجتماع المجلس الملي عشية صدور الامر الملكي بتشكيل جماعة الناخبين للبطريرك ، وهو الاجتماع الذي انقسم فيه المجلس حول انشاء لجنة اوقاف الأديرة مما ادى ببعض الاعضاء الى تقديم استقالاتهم[١٠٦] .

أما سبب مؤازرة الملك ليؤانس ، فالملاحظ بشكل عام سعي الملك الدائم للسيطرة على المؤسسات الدينية . واذا كان الوفد خصم الملك قد كسب جمهرة الاقباط بدعمه لمبدأ الجامعة الوطنية ، فلم يكن الملك بنزوعه الى الغطاء السياسي الديني ان يتجه للقبط الا من خلال كنيستهم ، كما يتجه للمسلمين من خلال الازهر . فمن المنطقي عندما يلحظ الملك نزاعا بين الكنيسة كهيئة دينية وبين المجلس الملي كهيئة علمانية منتخبة ان ينحاز للهيئة الأولى . وفي مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج ، ذكر ان حكومات الأقليات كانت دائما تمالىء رجال الدين ، كما كان الملك يصدر في تعامله مع الكنيسة عن مثل ما يصدر عنه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه المحافظ ، وكانت اللوائح التي تصدر في عهود الأقليات تميل الى التوسعة في سلطات رجال الدين والتضيق مع المجلس الملي وذكر أن تأييد السراي ليؤانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بما يكفل ذلك ، كل هذا مرجعه الى غريزة الاستبداد والى انضمام البطريرك الى السراي وكان يؤانس مع زهده وتقشفه شخصية عنيدة طاغية(١٠٧) .

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق ، عندما ينتهي الى ان الانجليز كانوا يؤيدون مرشحا ، وكان الملك يؤيد مرشحا آخر . ويبدو من هذا للوهلة الأولى ان كل هذا الصراع الذي احتدم ، كان وراءه هذان الظهيران . واذا كانت الاحداث السياسية قبل ١٩١٩ وبعدها قد عرفت في ظروف خاصة درجة أو درجات من الخلاف بين السراي والاحتلال ، إذ تحاول السراي أن تزيد سهامها في نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال، أو تحاول أن تداعب حليفا جديدا ينتظر وفوده ، او يمارس الاحتلال سياسة التوازن بين السراي وخصومها او حلفائه الأخرين . ان كان ذلك فان الخلاف بينهما لا يفترض كأمر مسلم ، انما يحتاج في كل حالة الى مزيد من التحقيق والفحص لمعرفة بواعثه وحدوده ودرجته . والحاصل ان السياستين الملكية والانجليزية بعد فترة من التباعد النسبي (في نطاق حلفهما المضروب) في نهايات حكم زيور وحكم الائتلاف ، قد سارتا الى التلاقي بعد وفاة سعد زغلول وبعد ان سيطر على الوفد من يسميهم لويد في كتابه (المتطرفون غير المسئولين) ، وتم تلاقي السياستين قبل أن ينتصف عام ١٩٢٨ مع اقالة وزارة النحاس ووقف البرلمان وقيام حكم الأحرار مستندا الى سلطة الملك ، وجاءت انتخابات البطريرك في هذه الفترة عينها ، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف ١٩٢٨ تقريبا . واذا قيل ان مسألة البطريركية من المسائل الجانبية التي يمكن الخلاف بشأنها بدون ان يتأثر او يتهدد السياق السياسي العام ، فان الصراع وصل فيها الى درجة عالية من الاحتدام ، وان كلا من الظهيرين قد ظهر موقفه للعيان بحيث بات من المنطقي ان ينظر كل من السراي والانجليز الى نتيجة الصراع على انها مجال لوزن القوة وقياس النفوذ . وما يحتاج الى نظر ، انه في نطاق العلاقات الانجليزية الملكية ، كان الأقوى هو الطرف الخاسر في هذه المسألة . لذلك يقوم الظن ، أما بأن رغبة الانجليز لم تكن رغبة حقة ، واما انهم لم يستعملوا كل سلطانهم لانفاذ رغبتهم لسبب ما .

ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج في لقائه الشخصي ، وانه وان كانت معلوماته قليلة نسبيا عن يوحنا سلامة ، اذ كان الراوي صغير السن ابان فترة ترشيح يوحنا ضد يؤانس (من مواليد ١٩٠٤) ، الا انه يعلم ان يوحنا كان ذا ثقافة انجليزية وعاش كثيرا في جو الحكم الثنائي في السودان وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية ، فعلقت به تلك الصفة وصارت ضده لا له . وان رجال السراي في تأييدهم ليؤانس كان من صالحهم أن يصوروا الأمر على أساس ان سبب تأييدهم ليؤانس هو الاعتبار الوطني المتعلق بصلة يوحنا بالانجليز . وقال ان الوطني الحق كان كيرلس الخامس الذي رفض ما عرضه اللورد اللنبي عليه من حماية الانجليز للقبط . واستبعد حضرته ان يكون للانجليز علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا « كان عند الانجليز مندوبهم الأكبر وهو الملك نفسه »(١٠٨) .

ولكن يذكر الاستاذ راغب مفتاح الذي عاصر تلك الفترة (من مواليد ١٨٩٨) ، وساهم بقسط وافر في المعركة الانتخابية ، وكان اكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة من احتكاك رجال السياسة بها ، وكان من المتحمسين للاصلاح وأيد يوحنا سلامة ضد يؤانس ، يذكر ان كان الملك فؤاد يميل الى يؤانس ، وان من أعضاء المجمع المقدس ذاته من أيد يؤانس بسبب ضغط الحكومة تحقيقا لرغبة الملك فضلا عن المصالح الذاتية ، ولم يكن لهذا البعض أن يخضع لضغط اللورد لويد غير الظاهر ظهور ضغط الملك . وان المندوب السامي من جهة اخرى وعد « حزب الاصلاح » بمساعدته ليوحنا واستمر يؤكد وعده اكثر من عام ، وكان للمندوب السامي سلطان قوي على الملك فؤاد خاصة . وتوالت الايام حتى صدر الأمر الملكي باختيار جماعة الناخبين (أول ديسمبر) ، فعرف الجميع من أسماء الناخبين ان الفوز معقود ليؤانس . فسارع المحيطون بيوحنا يتصلون ساخطين بلويد (عن طريق جاردنر) فطمأنهم لويد وأكد وعده أن يوحنا هو من سينتخب . ولكن انتخب يؤانس بعد ذلك باسبوع واحد . وذكر الاستاذ مفتاح انه أدرك فيما بعد حقيقة سياسة لويد ذات الوجهين في هذه المسألة اذ استمر يشجع انصار يوحنا سلامة ويظهر تأييده لهم ويعدهم بالفوز ، وفي الوقت نفسه يشجع الملك خفية على تأييد يؤانس ، وأن لويد كان يقصد بهذا النشاط المزدوج الى تحقيق الانقسام بالكنيسة عن طريق فصل المستنيرين ومجموعة الاصلاح عنها . وذكر ان الاحداث التي تلت تعيين يؤانس تكشف عن هذا المعنى . فلم يكد يؤانس يظفر بالمنصب ويهزم جماعة الاصلاح وخاصة جماعة ابراهيم لوقا ، حتى ارسل لويد رسالة عن طريق جاردنر يقترح فيها على لوقا أن ينضم مع أنصاره الى الكنيسة الأسقفية . فلما استلم لوقا الرسالة - وكان غاضباً من الفشل - عقد اجتماعا حضره نحو خمسين شخصا منهم الاستاذ مفتاح ، وطلب لوقا اليهم الانفصال عن الكنيسة الارثوذكسية ، - فاعترض عليه راغب مفتاح قائلا « اذا كنتم مصلحين فكيف تنفصلون عمن نريدون اصلاحهم . اذا كنا مختلفين فلا يجب ان ننفصل » واستجاب جمهور الحاضرين لراغب مفتاح في هذا الموقف ، « وعرفت أخبارا أكيدة ان هذه كانت رسالة موجة

من لويد رأسا » ، وذكر انه قاطع لوقا نحو ستة أشهر ثم حاول لوقا ان يسترضيه فشرط عليه راغب الا يدخل السياسة في الدين ، فوعده لوقا بقطع علاقته بالانجليز ولكنه لم يف بالوعد ، فعادت القطيعة(١٠٩) .

وان مما يشير الى الاجتماع الذي عقده لوقا للانفصال عن الكنيسة ، ان صحيفة مصر نشرت في ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ بعيد تعيين يؤانس، برقية أرسلها راغب مفتاح إلى يؤانس قال فيها « لن أعترف بك بطريركاً ولن انفصل عن كنيستي واعدك انت منفصلا عنها بحكم قوانينها» . وخلال انتخابات المجلس الملي في ١٩٣٩، أصدر راغب مفتاح بياناً حكى فيه عن مطالبة لوقا الانفصال عن الكنيسة ومعارضة راغب له ، وقال انه يتحدى ابراهيم لوقا (وكان لوقا لا يزال حيا) في صحة هذه الحكاية،وفي أن طلب الانفصال كان بناء على طلب «جهة أجنبية » ، وفي أن راغب حذر لوقا « بعدم مزج الدين بالسياسة وفي ان مفاوضات جرت بين لوقا وبين ارسالية أجنبية » ، لتعيينه قسيسا بها(١١٠) . وصدر بيان آخر وقتها حكى ان لوقا ذكر في الاجتماع الذي عقده بمنزله عقب انتخاب يؤانس « انه حان الوقت للانفصال عن الكنيسة القبطية وتأسيس كنيسة مستقلة »(١١١) . وما يشير أيضا الى هذا الجانب ، انه منذ عهد كيرلس الخامس كانت ثمة محاولات لارسال بعثات دينية قبطية لانجلترا لقيت معارضة كيرلس الخامس فلما توفى هذا البطريرك وانتخب المجلس الملي الجديد وعين يؤانس قائمقاما ، رغب بعض اعضاء المجلس في ١٩٢٨ في ايفاد تلك البعثة ، فقاومها يؤانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاريوس مطران اسيوط وغيرهم . وأصدر المجمع المقدس قرارا في السنة نفسها يذكر ان موضوع هذه البعثة موضوع ديني محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبالتعاليم الارثوذكسية ، فلا يجوز ان يستأثر به المجلس الملي دون الرجوع الى الهيئة الدينية المختصة ، ويعد ذلك تعديا على ما لرجال الدين من حقوق ، وان ارسال هذه البعثة الدينية من شأنه ان تم ان يحقق رغبة الكنيسة الأسقفية التي تحاول دائما اخضاع الكنيسة القبطية لها ، ثم عدد القرار نواحي الخلاف في العقيدتين(١١٢) .

واذا كانت سبقت الاشارة الى محاولات الكنيسة الاسقفية استيعاب الكنيسة القبطية ، ومقاومة القبط لذلك وحساسيتهم الشديدة ازاء ما يفرقهم أو يشيع عقائد غريبة عن عقائدهم بينهم . واذا كان الأقباط كشأن غيرهم من المصريين انضموا الى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضوا حماية الانجليز كدعوى رغب الاحتلال فيها لتبرير بقائه في مصر ، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيل النسبي عند وضع دستور ١٩٢٣ . واذا كانت الكنيسة قد ظاهرت القبط في موقفهم الوطني على عهد كيرلس الخامس . فلعله يكون من المنطقي ان يفكر في راسمو السياسة الانجليزية بمعونة المبشرين الاسقفيين ، في العمل على شق الكنيسة القبطية الارثوذكسية لاستخراج فريق من الأقباط منها ، واذا لم يمكن ضم هذا الفريق الى الكنيسة

الاسقفية ، فسيكون على الاقل « أقلية من أقلية » تؤيد من الاحتلال . وليس انجح في هذا الأمر من دعم الخلاف بين الاقباط ومظاهرة كلا الفريقين فيما يفرق بينهما ، وليس خيرا من تنصيب يؤانس عاملا يظهر به المنشقون أمام جمهور القبط بمظهر الاصلاح والاستنارة . وقد لا يكون لويد حرض الملك فؤاد على تأييد يؤانس ، ولكن يكفي في ذلك أن يكون عالما بمظاهرة فؤاد ليؤانس وأن يتركه يفعل ويوحي له من بعيد بعدم الاهتمام أو عدم الممانعة ، وهو أسلوب معروف من أساليب ادارة الصراع ، بتشجيع أحد الجانبين وترك ردود الفعل المحسوبة تعمل عملها . وان في هذه الصورة ما يجيب على التحفظ الذي أبداه المنقبادي وقت اشتداد الحركة الانتخابية ، عندما قال انه كان يلزم ان يختار رجال الاصلاح شخصا لا يستطيع الاكليروس تجريحه[113] . والجواب ان الصراع بين يوحنا ويؤانس كان مما يرجى من ورائه النجاح لسياسة الاحتلال ، إن فاز يوحنا فيها وإن فاز يؤانس المحافظ العنيد المشاكس للجماهير والاصلاح فقد أوجد فوزه المناخ الملائم لاستقطاب الموقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الاصلاح . لقد كان الانجليز والملك بخير في مصر عندما كان هدفا الاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين ، فلما جاءت ثورة ١٩١٩ بالصيغة « الوفدية » الجامعة ، ولما ظهر سعد زغلول بشخصيته المجمعة تراجع الانجليز والملك معا . ويظل الصراع تحت سيطرة احد طرفيه محكوما لصالحه ما بقيت أهداف الطرف الأخر موزعة وقواه متنازعة . وفي هذا السياق يمكن ان يفسر اجتماع الكونتننتال التي سبقت الاشارة الى عقده في ١٦ديسمبر١٩٢٧ . فالظاهر ان ابراهيم لوقا كان من المنظمين والموجهين الأساسيين له ، والظاهر ان البعض حضره على أساس أنه اجتماع لترشيح البطريرك ثم فوجئوا بأنه اجتماع لانتخابه ، والظاهر ان هذا الخروج السافر عن نطاق الشرعية الكنسية بعقد اجتماع أهلي ينتخب فيه البطريرك واعلان انتخاب يوحنا سلامة بطريركا صراحة ، كل ذلك كان ينطوي على « ممارسة للانفصال » ، أو ينطوي بالأقل على التمهيد لتلك الممارسة بانشاء كيان مواز للمؤسسة القائمة يضفي عليه بعد ذلك نوع من الشرعية لذلك غضب بعض الحضور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع .



بقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد في هذا النزاع . والحاصل انه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد في هذا الشأن . على أن الذي يلحظ انه بعد وفاة كيرلس الخامس ، كان لدى الاصلاحيين عامة أمل في أن تؤيدهم حكومة الائتلاف . وأدلى وقتها كامل شحاتة سكرتير عام المجلس الملي بحديث قال فيه انه لا ضرر من بقاء البطريركية خالية لمدة سنتين فالصلاة تؤدى والكنائس مفتوحة ، ثم عبر عن ثقته في تأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الملي بقوله أن « أي نائب بطريركي لا تقره الحكومة لا يمكنه تأدية هذه الوظيفة فيما يختص

بعلاقتها مع الحكومة ، وأعلم فوق ذلك ان الحكومة تعتبر المجس الملي الممثل الوحيد للطائفة الذي له حق المخابرة باسمها »[114] . وحاول رجال الاصلاح بعد ذلك الاستعانة بالوفد عندما تولى النحاس رياسة الوزارة الائتلافية وذلك لمنع تنصيب يؤانس بطريركا « ولكن وزارة النحاس باشا سقطت قبلما يتسنى لها التدخل في الأمر » فلما جاء محمد محمود رفض مقابلة هؤلاء[115] .

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سبق ذكره عن مؤازرة الوفد للمجلس الملي في استعادته كامل اختصاصاته طبقا للائحة ١٨٨٣ ، ويلحظ انه عقب انفضاض دورة البرلمان لسنة ١٩٢٧ ، صرح محمود بسيوني وكيل مجلس الشيوخ ان أهم ما سنه البرلمان من قوانين في تلك الدورة - فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية - قانون المجلس الملي « الذي وضع للاوقاف الخيرية نظاما متينا يبعد ادارتها عن الشبهات » . كما أكد يوسف الجندي أن هذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدورة الزراعية والمعاهد الدينية أهم ما أنتج البرلمان في دورته[116] . ودلالة هذه الاحاديث أن قادة في الوفد يعلنون في مجال النشاط السياسي أمرا يعد انحيازا لتيار المجلس الملي ، ولا يخفى ما فى اشارة محمود بسيوني من الشبهات الملابسة لادارة الاوقاف القبطية من نوع هجوم على نظار الاوقاف من المطارنة ورؤساء الاديرة ، وهم من يعبر عنهم يؤانس بغير مواربة . لذلك يبدو طبيعيا الا يظاهر الوفد يؤانس في اختياره بطريركا . ومن المفيد من هذا السياق تكرار الاشارة الى ما ذكره جندي عبد الملك من أن سقوط حكومة الائتلاف اضعف موقف الاصلاحيين والمجلس الملي وهدد بالغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ ، مما اضطر المجلس الى ملاينة رجال الدين . والملاحظ بشكل عام من تتبع صحافة هذه الفترة والشواهد التاريخية الاخرى ، ان التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يؤانس او بالنسبة لادارة الاوقاف قد اشتد أزره وتتابعت حركته السريعة منذ سقطت وزارة النحاس الائتلافية في يونية ١٩٢٨ وأقصي الوفد عن الحكم واوقفت الحياة البرلمانية ، وذلك بتفاصيل سبق اجمالها . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج ان الموقف العام لحكومات الوفد كان دائما العمل على انصاف المجلس الملي وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الأقليات السياسية[117] .

على انه من جهة اخرى يلحظ ، ان الأقباط من قادة الوفد - رغم اتفاقهم على الهدف العام للاصلاح - كانت لهم مواقف متباينة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريركية . فان راغب اسكندر بادر بتأييد يؤانس عقب اعلان يؤانس وعده بتحقيق الاصلاح وتنفيذ القانون الجديد ، وأبرق له يؤيده نائبا بطريركيا على خطة الاصلاح[118] . ولكن هذه المبادرة السريعة لم تأت من غيره من الوفديين . ولما استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفا من انقسام الأقباط ، أبرق (راغب اسكندر) الى بشرى حنا وسينوت حنا يرجوهما استعمال الحكمة لمنع الانقسام[119] . ولكن لم يلحظ ان كان لسينوت حنا نشاط ملموس في

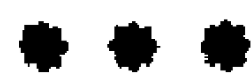
هذا الأمر كله . أما بشرى حنا فقد كان هو وفخري عبد النور وراغب اسكندر ممن حضروا الاجتماع الطائفي الذي دعا اليه الياس عوض في نوفمبر ١٩٢٧ ، والذي أسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس ، ولكن لم يشترك أحد من الوفديين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية تؤيد يؤانس. ثم كان بشرى حنا وجورجي خياط ممن حضروا اجتماع الكونتننتال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع الى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة . وان هذا الموقف لا يفيد مؤازرتها ليؤانس ، اذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الاصلي وهو ترشيح البطريرك ، ولعلهما قدرا ما في هذا الخروج من تهديد لوحدة الكنيسة ، على أنهما قبلا مبدأ حضور اجتماع يعلمون انه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحا . وكان الاثنان أيضا من أعضاء المجلس الملي الفرعي لأسيوط الذي ساند مكاريوس[١٢٠] . على أنه يلحظ ان مرقس حنا الوزير في حكومة الائتلاف صرح في اواخر سبتمبر ١٩٢٧ انه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على ان توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الملي العام بتعيين يؤانس نائبا بطريركيا ، وكان لهذا التصريح أثره المهيج بين مؤيدي مكاريوس وبين المطالبين باجراء الانتخابات فورا دون تعيين نائب بطريركي ، وأبرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وباتهام صاحبه بالافتئات على الدستور وأهدار ارادة الشعب[١٢١] . وفي مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوريال الذي انطلق في الخصومة العنيفة ضد يؤانس . ولم يكن سوريال من قادة الوفد وان كان من أعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية . أما مكرم عبيد ، وكان صار سكرتيرا عاما للوفد بعد تولي النحاس رياسة الحزب ـ فلا يكاد يظهر له أي نشاط في هذا الشأن .

وقد ذكر الاستاذ ابراهيم فرج ان الوفد لم يكن موافقا على تنصيب يؤانس ، ولكنه كان يظهر اعتراضه في هذا الشأن من جهة ان نظام انتخاب يؤانس الذي صدر به الأمر الملكي (أول ديسمبر ١٩٢٨) كان يتمخض عن تعيين له لا انتخابه ، وأن ظهر في هذا الوقت شعار « الكنيسة الديمقراطية » رفضا لطريقة تعيين يؤانس ، وان موقف راغب اسكندر كان موقفاً شخصيا . وكان الوفد يكتفي في تناوله لهذا الصراع بأن يكون له فيه عناصر صالحة وقوية ومنبعثة من مبادئه[١٢٢] . كما يذكر الاستاذ راغب مفتاح انه كان يتمشى مع ابراهيم لوقا عن حسن نية ، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تماما على محاولات الانجليز . انما كانوا ـ شأنهم شأن الغالبية من تيار الاصلاح ـ ينشدون الاصلاح ليس الا ، يريدون بطريركاً مثقفا يتحمل مسئولية كرسي الرياسة ، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها . وان اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع الى الوفد كحزب انما يرجع الى طبيعة هذا الموضوع الخاصة . وذكر انه قد يكون اختلف حول أفضلية كل من المرشحين فترك الأمر للاجتهادات الشخصية وللجماعة القبطية دون أن يتخذ فيه قرار حزبي . وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الاصلاح[١٢٣] .

هذه جملة ما أمكن التقاطه من تفاصيل عن الموقف الوفدي ، ويمكن على أساسه ابداء ملاحظتين عامتين ، أولاهما ان الوفد سلك في هذه المسألة مسلكه المعتاد في أي أمر ذي مساس بالدين . يبتعد عن الجانب الديني ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية ، مع سابق الثقة في أن العناصر الوفدية ستتجه فيه بوحي من منطقها الفكري والسياسي العام الداعي للاصلاح والديمقراطية . وهو يحرص على فرز خيوط السياسة عن الدين ، ويركز اهتمامه في الجوانب السياسية او التنظيمية ، أي الجوانب « الوضعية » من كل مسألة . كان هذا شأنه عندما أثير موضوع « الخلافة » فركز موقفه في موضوع « لجان الخلافة » ، وعندما أثيرت أزمة كتاب الشيخ علي عبد الرزاق فركز موقفه في قضية حرية الفكر . وهنا في موضوع البطريركية يركز اهتمامه في مسألة « ديمقراطية الاختيار » ، ولكنه يترك ترجيح أحد المرشحين على الآخر لاجتهادات اعضائه واتجاهاتهم ، ويظهر أنه كان حذراً من التدخل المباشر ترجيحاً لكفة أحد المتنافسين بقرار حزبي صريح لا ابتعادا عن مجال الدين فقط، ولكن التزاما بعدم الخوض في الجانب الطائفي من المسألة . ويسترعي النظر موقف مكرم عبيد الذي ابتعد عن هذا النزاع ، وكانت سكرتاريته للحزب مما يلصق الصفة الحزبية بكل نشاطه . كما يسترعي النظر اختلاف الوفديين في تأييد احد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد كحزب بقي بعيدا عن مجال « الدائرة الطائفية » . ولكن يلاحظ ان غالبية الوفديين كانوا يميلون الى اتجاه الاصلاح وترجيح كفة الأوضاع الديمقراطية ، ومن أيد يؤانس ايده على مبادىء الاصلاح . ولعل هذا المسلك الفضفاض من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخذ موقفا يستعدي به أحد الطرفين، ويعفى الصراع نفسه من أن يستقطب تماما بين القوى السياسية. وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذ الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ بسلطانها المادي ونصح بأن يوكل الأمر للمحاكم .

وثانية الملاحظتين ، أن كلا من يؤانس ويوحنا كان يفتقد الصيغة « الوفدية » الجامعة . أحدهما يرتكز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وحدها ، والثاني يرتكز على فكرة الاصلاح وحدها . وقام النزاع على أيديهما بين هدفين هما في حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جماهير الأقباط . ولعل هذين الطرفين كانا يعكسان ما أدت اليه ثنائية التطور من نتائج ، اذ بقي رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البحتة ، واذ تربى رجال الاصلاح وتياره في المدارس الحديثة ومارسوا أعمالهم في مؤسسات المجتمع المدنية ، والأولون لا علم لهم بالاصلاح ، والآخرون لا معرفة ثابتة لديهم عن جذور العقائد الكنسية ، ولم يكن تم الامتزاج بعد بين العنصرين ليصل الى الصيغة الواحدة الجامعة للاصالة والاصلاح وكان الوفد في السياسة وقتها يمثل تلك الصيغة الجامعة ، فلم يجد في كلا الشخصيتين المتنازعتين من يماثله ويواكبه في المنطلق . هذا فضلاً عن أن كثيرا من ساسة الوفد الاقباط كانوا مستغرقين في النشاط السياسي العام اكثر منهم اهتماما بالمسائل الطائفية ، يماثلهم في ذلك كثير من مثقفي الاقباط الذين

كانوا اكثر اهتماما بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفي . ولقد أبدى الاستاذ ابراهيم فرج مثلا (في اللقاء الشخصي) تشككه في أن يكون ابراهيم لوقا خارجاً عن الكنيسة ، وعزا ما يقال في هذا الشأن الى أنه كان من طلائع القساوسة والمتعلمين المثقفين « فكان شيئا عجبا في وقته » ، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين وظهر الاصلاح في صورة الانفصال(١٢٤) . وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة في الخلاف بين الحكمين على لوقا ، فالواضح ان مستوى التطور في تلك الفترة لم يكن مكن من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد ، وأمسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين ، وتصارعا .



كان لتعيين يؤانس بطريركا ردود فعل مختلفة الدرجات بين الاقباط . ومن الطبيعي أن أتمام أية معركة بأي وضع من الأوضاع تبدأ به موجة من الحذر والانحسار . وتنطوي غالبية المعارضة على سخطها منصرفة الى غير هذا الامر من الامور . ومن الطبيعي أيضا ان مخاصمة فرد كمرشح لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمته كرئيس لهذه الهيئة ، اذ يكون تحصن بهيكلها التنظيمي وكيانها الشرعي ، ويكون الطعن فيه في غير نطاق المعارضة المشروعة المعترفة بوجوده ، يكون ذلك هجوما على الشرعية يمس أبنية هذه الهيئة ذاتها ، مما يستدعي نشاطا ثوريا . ولا شك أن المركز يتيح لصاحبه قدرات وصلاحيات قوية ومؤثرة اذ يهاجم خصومه لا بأنصاره فقط ولكن بكل أدوات المؤسسة التي يرأسها . لذلك انحسرت موجة المعارضة ليؤانس ، واستمسك انصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامي . وان ابراهيم لوقا مثلا الذي استطاع ان يجمع تيار الاصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها ، فشل بعد نصيب يؤانس في أن يكون تيارا جماهيريا ولو محدودا ـ من رفاق معركة الانتخابات ـ يوافق على الانفصال عن الكنيسة او يدعو لذلك . واستقر يؤانس التاسع عشر على كرسي البطاركة ما شاء الله له أن يعيش ، حتى طعن في السن وجاءت وفاته في ١٩٤٢ . وكما كان من الطبيعي ان ينحسر النزاع ، كان من الطبيعي ايضا الا ينعدم تماما . وبقيت أصوات تعلو وتخفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتمهد في الاثارة ضده وتأليب الرأي العام على سياسته المحافظة . وقد رفض البعض الاعتراف به بطريركاً واعتبر كرسي البطريركية لا يزال شاغرا . ورأى أن يؤانس ليس الا بطريركاً حكومياً يمكن الاعتراف بصفته الادارية احتراما للامر الملكي الصادر بتعيينه ،ولكنه ليس بطريركاً دينيا لأن نصبه جاء مخالفا لقوانين الكنيسة . وتمادى آخرون فقالوا انه مقطوع عن كنيسته يقطع كل من يشاركه الصلاة أو يعترف به ، وان رسامته بطريركا مع سبق نيله رتبة المطرانية يعتبر خرقا لقوانين الكنيسة يوجب تجريده هو وكل من شارك في رسامته . واستمر الحديث شبه متصل عن فوضى ادارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الملي وسحب

اختصاصاته والتفريط في حقوق القبط ومصالحهم[١٢٦] .

وكان القمص سرجيوس من أعند المخاصمين للبطريرك، بلغت به حدة المخاصمة ان كان يحرر المنشورات التي تطعن فيه ويكلف نجليه وبعض أنصاره بتوزيعها ، ويتعرضون لضبط الشرطة وللتحقيقات، واذا كان سرجيوس استطاع ان يفلت من المحاكمة باعتبار هجومه من قبيل النقد العام لا يشكل جريمة[١٢٧] ، فانه لم يستطع ان يفلت من انتقام البطريرك بحرمه وتجريده من منصبه كقمص ، واتخذ سرجيوس من مجلته « المنارة المرقسية » ثم « المنارة المصرية» منبرا يزعق فوقه كل أسبوع بأعنف الهجوم وأقذعه طوال الثلاثينات ، وبلغ به الحد ان كان يرفض تسميته بلقبه كانبا أو بطريرك ، وان كان يلقبه « جمال ديرتاسا » اشارة الى مهنته في قريته قبل الرهبنة ، وانه كان يعتبره كالامام المكروه الذي تحرم الصلاة وراءه في الاسلام[١٢٨] .

والحاصل ان يؤانس كسب من حكومة محمد محمود انشاء لجنة اوقاف الأديرة ، التي عزلت تلك الأوقاف عن الاشراف المباشر للمجلس الملي وعطلت العمل بقانون ١٩٢٧ . وكان البطريرك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات « المنارة المرقسية » . فلما عاد الوفد الى الحكم في ١٩٣٠ ارتفعت اصوات المجلس الملي تطلب الغاء لجنة أوقاف الأديرة ، وتمادى البعض فطالب بالغاء الأمر الملكي الذي تم اختيار البطريرك على أساسه[١٢٩]مستندا فيما يظهر الى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريرك . ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصير بالمباحثات مع بريطانيا وعاجلتها الاقالة في يونيه ١٩٣٠ دون أن تحقق للاصلاحيين مطلبا ، وقيل ان النحاس كان « يخشى ان يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين في وقت يشعر فيه بحاجته الى الهدوء والسكينة » ، ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستمسكة في رفضها بأن التعطيل أمر لا يجيزه الدستور[١٣٠] . ثم جاءت وزارة صدقي وفيها توفيق دوس وزيرا ، فاستشعر انصار الاصلاح اليأس من أن الحكومة ستؤازرهم في أي مطلب تجاه البطريرك ، وكان تعيين دوس وزيرا مما استثار المعارضة القبطية فتعرضت حكومة صدقي للهجوم ، « ان مليونا من الشعب المصري ينظر بعين القلق الى قضية الاصلاح او بالأحرى قضية موته او حياته . وان كان الاقباط صمتوا في الماضي على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم (بقصد انتخابات البطريرك) . . الا انهم لا يصمتون الآن اذا عبث توفيق باشا دوس بمصالحهم ، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتهان الكنيسة والدين في هذا البلد » . وذلك فضلا عن الهجوم الشديد على عبد الحميد بدوي الذي كان رأس المشرعين لنظام صدقي[١٣١] . وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقي الملكية وسخط الأزهريين على مشيخة الظواهري بسخط الاقباط على يؤانس . كتب توفيق حنين يتهم البطريرك بأنه يؤيد صدقي وأن الحكومة تزمع الغاء المجالس الملية ، ونبه البطريرك الى أن تأييده لصدقي يؤثر على القبط جميعا لكراهية الشعب لهذا الحاكم ، ومن حق القبط أن

يحاسبوا كبيرهم على هذا[١٣٢] . ولما صدر دستور ١٩٣٠ متضمنا حكما يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين ، هاجم سرجيوس الدستور بشدة « لم يكف الحكومة المصرية ان حطت يؤانس على الأقباط بطريركا بالاكراه ضد قواعد الدين المسيحي وتقاليده وقوانينه المرعية، ولم يكفها ان اعتبرت الأقباط جزءا خارجا عن الشعب المصري . . والى مساعدة اعداء الشعب بالقوة المسلحة التي تغشى الكنائس وتدنس الهياكل بوقوف العساكر فيها لحماية يؤانس . . (بل) وضعت في صلب الدستور هذا النص الهادم للمسيحية المقوض لأركانها . . اما وان الحكومة تمعن في ايذائهم (القبط) في دينهم فهذا أمر يعتبر الصمت فيه جريمة تسقط امامه كل الاعتبارات الاخرى »[١٣٣] . وظل هذا الوضع على حاله حتى سقط صدقي وخلفه عبد الفتاح يحيى وبدأت بشائر الجبهة الوطنية لمفاوضة الانجليز واعادة دستور ١٩٢٣ ، وانشغل الرأي العام في عمومه بهذه المسائل . فلما رأس علي ماهر الوزارة الانتقالية في يناير ١٩٣٦ التي مهدت لعودة الوفد ، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الملي[١٣٤] . وارتفعت هذه النبرة مع تولي الوفد الحكم في مايو . وفي يونيه ١٩٣٦ اعدت عريضة تصف للنحاس ما آل اليه الحال من فوضى وضياع للاموال وما آل اليه البطريرك من شيخوخة تعجزه عن ادارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن لنفر من بطانته التصرف باسمه بغير مسئولية ، ولرؤساء الأديرة التصرف في ايرادات الأوقاف - (١٥٠ ألف جنيه) بغير رقابة ، وتطالب « باقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غبطة البطريرك في مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية واصلاح ما أفسده عهد شيخوخة البطريرك وادارة الأوقاف القبطية » كما تطالب باعادة القمص سرجيوس الى سلك الكهنوت بعد أن كان جرد من رتبته[١٣٥] . وبعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ ، قيل ان المعاهدة اسقطت تحفظات تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للاقليات في مصر ، وان الحكومات الوفدية وغير الوفدية كانت تبتعد عن التدخل لاصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الأمر بهذا التحفظ ، وأنه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ فبراير فقد آن الأوان ان يفرض البرلمان رقابته على ادارة اوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملية[١٣٦] .

وبالنسبة للمجالس الملية ، فقد تم في عهد الانبا يؤانس انتخابان في ١٩٣٠ وفي ١٩٣٩ (فضلا عن المجلس الأول الذي انتخب ابان انتخابات يؤانس في ٢٧ - ١٩٢٨) . ويذكر الاستاذ ابراهيم فرج انه في أول هذين الانتخابين ، قرر الوفد ان يرشح من أعضائه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه[١٣٧] . وكان من هؤلاء كامل صدقي (كان نقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب وصار وزيرا بعد ذلك) وابراهيم تكلا (كان مراقبا للتعليم بوزارة المعارف) وابراهيم فرج (صار مديرا لادارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧) ، كما كان في المجلس الدكتور ابراهيم فهمي المنياوي ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم ، والدكتور رياض مكرم عبيد شقيق سكرتير عام الوفد، وكامل ابراهيم وكان وفدي الهوى. وفي

الانتخابات الثانية فاز أيضا كل من كامل صدقي وابراهيم تكلا وابراهيم فرج والمنياوي وكامل ابراهيم ، واعتذر عن الترشيح فيها من الوفديين كل من واصف بطرس غالي ومكرم عبيد رغم الحاح كثير من الجمعيات القبطية عليهما ، وذلك ايثارا للتفرغ للعمل السياسي وحده . وفي هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التي تزكيهم في استعادة المجلس الملي لاختصاصاته على جميع الأوقاف حسب لائحة ١٨٨٣ ، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية في المدارس الالزامية ، ودعم تعليم هذه الديانة في المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والاهلية ، فضلا عن بعض المطالب الأخرى كمحاربة بدعة الطلاق ورفع مستوى تعليم المدرسة الاكليريكية وتحسين حال الأديرة . واستثار المطلب الأول رجال الكنيسة فأصدر مجلس أكليروس القاهرة بيانا في ١٤ فبراير ١٩٣٩ هاجم فيه لائحة ١٨٨٣ وذكر أن المجلس الملي لم يصنع شيئا نافعا خلال السنوات العشر الماضية منذ صدر قانون ١٩٢٧ .

ومن أهم ما ظهر في هذه الانتخابات، العراك الذي شب ضد جماعة ابراهيم لوقا دفاعا عن استقلال الكنيسة الارثوذكسية في مواجهة محاولات التقريب بينها وبين الكنيسة الاسقفية . وكان من بين المرشحين للمجلس الملي حبيب جرجس مدير المدرسة الاكليركية والداعي لمدارس الاحد . وقد هاجمه ابراهيم لوقا وعياد عياد وغيرهما على أساس ما يسود المدرسة الاكليريكية من فوضى وتخلف ، ودعا لوقا الى ترشيح بعض انصاره اعضاء بالمجلس ، فانبرى كثيرون على رأسهم راغب مفتاح وبشارة بسطورس وجورجي ابراهيم لمقاومته ، وكتبوا كثيرا عن علاقة لوقا بالمبشرجاردنر وسعيه لادخال الطقوس الأسقفية في الكنيسة الأرثوذكسية ،ودعوته الاشتراك «في اتحاد الكنائس» وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض. وذكروا ان كثيرا ممن انضموا الى هذه الجمعية انفصلوا عنها في ١٩٣٥ بعد أن عرفوا حقيقة أهدافها، وهي الدعوة للبروتستانتية ومحاولة انفاذ هذه الدعوة للريف المصري سيما في ١٩٣٨ . وان لوقا ألف كتابا عن التعاليم المسيحية قرر المجمع المقدس في ٢٦ أغسطس ١٩٣٦ انه خلو من التعاليم الارثوذكسية ، وكتبوا كثيرا عن محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة أو ربط كنيسته بالبروتستانت . ودافعوا عن حبيب جرجس الذي يرفض المساس باستقلال كنيسته ويرفض ان تكون مدرسته اللاهوتية مجالا لتدريس تعاليم غريبة عنها[١٣٨] .

وتوفى الانبا يؤانس في ٢١ يونية ١٩٤٢ عن اربع وثمانين سنة ، تجاوز بها المستوى المعتاد لما يستلزمه منصبه من يقظة وحيوية . وشاع في نهايات ايامه افتقاده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض ، وسؤاله عن أناس توفوا من سنين بعيدة ، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية على ارادته ، وقيل كثير عن تلاعبه في مقدرات الكنيسة وايراداتها[١٣٩] . على أن كثيرا من القبط رغم ادراكهم ما كان يعتور عهد يؤانس من المشاكسات العنيدة لرجال الاصلاح وتعطيله أهم اختصاصات المجلس الملي ، فهم يحفظون له عناده هذا في حفاظه على

تقاليد كنيسته واستقلالها ازاء نشاط البعثات التبشيرية ومحاولات الضم او التسرب اليها . واذا كان اتهم بعض المحيطين به بتبديد ايرادات الاوقاف فلم يعرف عنه نفسه الا التقشف والزهد الشديد ، وكان رجلا ينتمي الى الاجيال المنحدرة عن القرون الوسطى ، الدين عنده عبادة لا علم ، والفضل في الدين عنده للاكثر ممارسة للعبادات والطقوس لا للأوغل في العلوم ، والصلابة عنده للاكثر محافظة على تقاليد السلف ، والرياسة سلطان أبوي ، والجديد بدعة من البدع . والفكرة الديمقراطية والنيابة عن الجماهير وترشيد الادارة وتنظيم الرقابة وإنشاء المدارس وادراك متطلبات العصر ، وكل تلك الأمور التي تمليها النظرة المستقبلية ، فلأنها تمليها النظرة المستقبلية ، لم يكن له بها أدنى شأن .



جاءت وفاة يؤانس اثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد في الوزارة يسانده الانجليز ضد الملك ذي الميول الموالية للنازية . وكانت الحرب مشتعلة في الصحراء الغربية والموقف العسكري للانجليز متحرجا . فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والانجليز ضد الملك وضد النازية ، وكان ما بين الانجليز وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعا ، وحكومة الوفد في عنفوان قوتها ازاء الملك ، والملك في حضيض نفوذه السياسي ، والحكم العرفي قائم تملك حكومة الوفد زمانه . وكان المجلس الملي هو مجلس ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن الوفديي الهوى عناصر مؤثرة ، وغالبيته من رجال الاصلاح . لذلك كانت وفاة يؤانس في وقت تميل فيه موازين السياسة العامة الى ترجيح تيار الاصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازين تأثيراً في اختيار البطريرك الجديد .



وعادت الى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريرك وانتخابه ، جنبا الى جنب مع عملية الانتخاب ، وعاد الى الظهور النزاع التقليدي ، بين تيار الاصلاح والتيار المحافظ ، والمطالبة بأن يكون البطريرك مصلحا اجتماعيا(١٤٠) ، وظهر أيضا الجدل حول صحة اختيار البطريرك من بين المطارنة . وقد ظهر في الأفق فورا اسم الانبا يوساب مطران جرجا ، تقدم به رجال الاكليروس لخلافة يؤانس . ولد يوساب ببلدة النغاميش بجوار البلينا في ١٨٨٠ وترهب بدير الانبا انطونيوس في السابعة عشرة من عمره ورسم قسا في ١٩٠١ ، ثم أوفد يوساب للمدرسة الدينية لازاريرس بأثينا حيث قضى ثلاث سنوات عاد بعدها في ١٩٠٥ رئيسا لدير يافا بفلسطين ، ثم عين رئيسا للاديرة القبطية بالقدس في ١٩١٢ ثم تولى مطرانية جرجا في ١٩٢٠ . ويكشف تاريخه عن كونه من صفوة المخلصين للبطريرك الراحل ، وقف معه في انتخابات ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعيين البطاركة من المطارنة وسافر مع

يؤانس الى الحبشة في ١٩٣٠ ، ثم أرسله يؤانس الى هناك ثانية لتتويج الامبـراطور هيلاسيلاسي في ١٩٣١ فأنشأ علاقات وثيقة مع الأحباش والعائلة المالكة . واختاره يؤانس قائمقاما عندما سافر الى اوروبا[١٤١] . وكل هذا التاريخ كان خليقا بأن ينفر منه رجال الاصلاح ، فنظر هؤلاء الى مكاريوس من جديد الذي كان لا يزال مطرانا في أسيوط .

ولكن الذي حدث عند التفكير في اختيار قائمقام بطريركي ـ حسبما حكى بعد ذلك الدكتور ابراهيم المنياوي ـ ان خبر وفاة يؤانس حجب عن مكاريوس فلم يأت للقاهرة ، وأشيع ان المرض هو الذي اقعده عن الحضور ، وتعجل المجلس الملي فصدق الشائعة التي أوحى بصحتها تقدم السن بمكاريوس . وصف الدكتور المنياوي مصدر الشائعة بأنه « ابن غير بار » نقل بيانات كاذبة عن مكاريوس ، وأيده راغب اسكندر ببيان أصدره، وظهر ان كان المقصود هو القمص ابراهيم لوقا الذي صار في هذا الوقت من المؤيدين ليوساب . وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلا بأن الدكتور المنياوي هو من أخطر اللجنة التحضيرية بمرض مكاريوس[١٤٢] . وعلى أي حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الانظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطريركية في ظروف أوحت بسرعة الترشيح، ورئي ان ليس في الرهبان الموجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة ، فبقي اسم يوساب مرشحا بغير منازع . لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملي في ٢٧ يونية ١٩٤٢ وأصدرا قراراً بأن رأيهم استقر «بالاجماع على انتخاب حضرة صاحب النيافة الانبا يوساب مطران كرسي جرجا لهذا الغرض وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الأمر الملكي . . » وكشف القرار في ذيله عن تحفظ هام « والمتفق عليه بينهم جميعا ان ليس في هذا الانتخاب بمعنى الترشيح او التمهيد للكرسي البطريركي » . وصدر الأمر الملكي رقم ٢٦ بتعيين يوساب قائمقاما « حتى انتخاب البطريرك »[١٤٣] . ثم فوجىء الجميع بأن مكاريوس هو من أقام جناز الأربعين على يؤانس ، وعرف لحظتها انه لم يقعده المرض ، فقفز اسمه كمرشح في انتخابات البطريركية .

لم تجر الانتخابات سريعا ، فلم تكن لائحة الانتخاب اعدت ، كما رأت الحكومة في ظروف حرب الصحراء الغربية ما لا يسمح بالتعجيل بها[١٤٤] . وفي ٩ نوفمبر ١٩٤٢ صدرت اللائحة، التي أعدتها لجنة من المجلس الملي والمجمع المقدس برياسة حبيب المصري وكيل المجلس[١٤٥] ، فاجتمع لها من الاحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الاصلاح . اوجبت في حالة خلو المنصب اختيار اسقف أو مطران قائمقاما بواسطة المجلس والمجمع معا (م١) ، ثم شرطت في المرشح للبطريركية ان يكون راهبا متبتلا مصريا ، مع ما توجبه التقاليد الكنيسة من شروط (م٢) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها . وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تزكية ستة من المطارنة او الأساقفة او رؤساء الأديرة أو حصوله على تزكية خمسين ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب ، وأن يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال

الدين والمجلس الملي (م ٣ ، ٤) ، وألفت جماعة الناخبين على نحو كفل الغلبة العددية لغير رجال الدين ، اذ ينحصر الناخبون من رجال الدين في المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكلائها ووكلاء المطرانيات ووكلاء الشريعة في المدن والبنادر ، بينما يشمل الناخبون من المدنيين أعضاء المجلس الملي العام نوابه الحاليين والسابقين وأعضاء المجالس الفرعية الحاليين ورجال القضاء وموظفي الحكومة والمديريات ممن يزيد مرتب كل منهم على ٤٠٠ جنيه سنويا والمهنيين من ذوي الشهادات العالية ممن بلغوا سن الخامسة والثلاثين ،وكل من يؤدي ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنويا ، ورؤساء ووكلاء الجمعيات القبطية وأصحاب الصحف القبطية ومحرريها ممن مارس العمل عشر سنوات منتظمة . وفور صدور اللائحة أعلن المجلس قيد الناخبين خلال شهرين ينتهيان في ٦ يناير ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسمياً[١٤٦] ، ولكن تراخت الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة .

كان جملة المرشحين للبطريركية ستة ، أربعة من المطارنة واثنين من الرهبان . وأهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب ، وأهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير البراموس .مظهر في عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لاالاتجاهان كما حدث في ١٩٢٧ . وسبب ذلك ان انصار الاصلاح اختاروا هذه المرة مرشحا مطرانا ، فلم يعد ثمة خلاف بينهم وبين المحافظين في ترشيح المطارنة ، وأدى هذا الى ان انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم يقصر الترشيح على غير المطارنة . ومما غاير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابقة ، ان ابراهيم لوقا ـ وجماعته انحازوا الى مرشح الاكليروس يوساب . وقد وقف وراء مكاريوس غالبية أعضاء المجلس الملي وعلى رأسهم الدكتور المنياوي وراغب اسكندر . وما ان انتهت لجنة الترشيحات من تحديد اسماء المرشحين ، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التأييد لمكاريوس . لوحظ ان أيده كثير من كبار وجوه القبط منهم نجيب اسكندر وعزيز مشرقي وحسني جورجي وغيرهم ، كما أيده القمص سرجيوس الذي كان من قبل ضد مبدأ اختيار البطريرك من المطارنة ، فعدل عن ذلك تأييدا لمكاريوس قائلا « ان الكنيسة لم تخلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة » ، وقال ان اليوم الذي يصبح فيه مكاريوس بطريركا هو اليوم الذي يقال فيه « اليوم اطلق عبدك بسلام لأن عيني قد رأتا خلاصك » ثم صدر بيان من « اغلبية اعضاء المجلس الملي العام » أيد مكاريوس به نحو ١٩ عضوا ونائبا منهم المنياوي وراغب اسكندر ومريت غالي وجندي عبد الملك ورياض مكرم عبيد وابراهيم فرج وغيرهم . كما أيده اجتماع للمحامين الاقباط نظمه نقيب المحامين كامل يوسف صالح وراغب اسكندر وأقباط كلية الحقوق ، وصحيفة مصر وكاتبها الكبير توفيق حنين ، والمجالس الملية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية وأسيوط وجمعيات قبطية كثيرة أهمها جمعية التوفيق القبطية وجمعية ثمرة التوفيق[١٤٧]فكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس أفراداً وهيئات وجمعيات ومجالس ملية .

أما معارضو مكاريوس فتركزوا في اتجاهين ، أولهما القسم الأكبر من رجال الاكليروس ممن كانوا ملتفين حول يؤانس وأيدوا الان يوساب . وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطريركية أيام يؤانس يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائمقاما ليجمع التأييد لتثبيته نهائيا كبطريرك . وانضم الى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين برجال الدين والوزراء السابقين ، يجمعهم انهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسراي أو حكومات الأقليات ، مثل توفيق دوس وصليب سامي ومراد وهبة وسابا حبشي ومرقس سميكة والياس عوض . وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الاحباش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين ، فضلا عن صلاحيته الشخصية في رأيهم . وانضم الى هؤلاء ابراهيم لوقا الذي هاجمه سرجيوس قائلا انهما كانا ممن يؤيدان مكاريوس في ١٩٢٧ ، وأن لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها ، وأنه تحول الأن لتأييد يوساب وذكر ان ثمة « محاولات تدبر في الخفاء ضدالكنيسة »[١٤٨] . وثاني الاتجاهين تزعمه حبيب المصري الذي اتخذ موقف الدفاع المحض عن التقليد الكنسي الرافض لتولي المطارنة رياسة الكنيسة ، ورشح القمص فرنسيس البراموسي الذي كان محاميا قبل الرهبنة باسم فهيم شنودة ، وأيده في ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطارنة كأثناسيوس مطران بني سويف وساويرس مطران المنيا . وقد هاجموا اعضاء المجلس الملي الذين انحازوا انحيازا ظاهرا لمكاريوس مما يخرجهم عن الحيدة لهم باعتبارهم المشرفين على الانتخابات[١٤٩] . وثمة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الانبا تاوفيلس مطران القدس والشرقية ، نادى بالاصلاح ولكن رجال الاصلاح كان لهم مرشحهم لم يستجب له كثير منهم ، وأيده مجمع رهبان دير انبا انطونيوس وبعض العلمانيين[١٥٠] . وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه في ١٩٢٧ ، وجدوا ان فوات ثمانية عشر عاما مما جعل الرجل أطعن في السن من أن يقدر على أعباء منصبه . كتب نسيم جرجس الى راغب اسكندر يقول « ان انصار الانبا مكاريوس هم أول من يشعر بعدم الرضا اذا نجح انتخابه ، كما شعر أنصار قداسة الانبا يؤانس بخيبة الأمل بعد انتصاره في المرة الماضية » وقال انه يجب ان تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه .

ولكن هذا الصوت تلاشى في ضجيج الحماس لمكاريوس فلم ينصت له أحد ، وقد رأوا أن يوساب الذي يبلغ ٦٤ سنة ليس أصغر كثيراً من مكاريوس حتى يؤخذ عامل السن في الحساب[١٥١] . وانتهت الانتخابات في ٤ فبراير ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس (١٢٢١ صوتا) ضد يوساب (٧٣٦ صوتا) وفرنسيس (١٧٨) صوتا ونوفيلس (١٦٠ صوتا) وابرام (٦ أصوات) وأثناسيوس (٥ أصوات) . وما أن صدر بتعيينه الأمر الملكي في ٨ فبراير حتى جاء من أسيوط الى القاهرة في ١٠ فبراير تستقبله الآلاف في محطة مصر بحماس عظيم ، وترك حبيب المصري وكالة المجلس الملي فتولاها المنياوي[١٥٢] .

فاز مكاريوس وفاز به الاصلاحيون ، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهورا لقد كان

مكاريوس مطرانا ورعا وكاهنا شجاعا لم يحد قط عن مبدئه الذي نادى به في صدر القرن العشرين ، وهو ان وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال . وجلس مكاريوس هذا على كرسي الرياسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية ، وكان مؤيدا بالمجلس الملي اكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنيسة ، محاطا بتأييد واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرياسته كتتويج كفاح نصف قرن من أجل الاصلاح ، ومرضـى عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية وقتها . لذلك لم يجلس مكاريوس على كرسيه أياما حتى شرع في اقرار مطالب الاصلاحيين ، فاجتمع بالمنياوي ثلاثة أيام متصلة اصدر بعدها في ٢٢ فبراير قرارا بتنظيم ادارة اوقاف الاديرة معترفا بحق المجلس الملي في ادارة تلك الاوقاف كلها ، وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملي ويصدق عليها البطريرك (الفت وقتها برياسة المنياوي من راغب اسكندر وجندي عبد الملك واسكندر نصحي وابراهيم تكلا) تكون مهمتها جرد املاك الاديرة ومحاسبة النظار وتنظيم ادارتها ، وتنظيم أوضاع الرهبان والانفاق من ايرادات هذه الاوقاف لسد حاجات الاديرة وتخصيص ما يفيض للأغراض الاصلاحية ، وقرر ان يكون تعيين نظار الاوقاف وأقالتهم باقتراح من هذه اللجنة يعتمده البطريرك . وعرض هذا القرار على المجلس الملي في اليوم التالي فأقره شاكرا ، وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماس البالغ ، ونظر اليه كحدث تاريخي للكنيسة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوج نضال عشرات السنين ، وأحاطت الوفود بمقر البطريركية تهنىء وتؤيد ، وازدحمت الصحف ببرقيات التهنئة(١٥٣) .

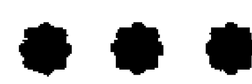
ولكن اعضاء المجمع المقدس ، لم يثنهم عن عزمهم ولا فل من صلابتهم في المقاومة ، وجود رئيس يناوىء سلطانهم ويجمع حوله تأييد اكبر هيئة قبطية وحماس الجماهير الغفيرة واستجابة الحكومة . فاجتمع المجمع بغير اذن من البطريرك وبغير حضوره ، واتخذ قرارا بالمعارضة في اختصاص المجلس الملي بادارة اوقاف الاديرة ، وقدم مذكرة بوجهة نظره الى الحكومة ، عاجلها المجلس الملي بمذكرة مضادة في مارس ١٩٤٤ . وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكرتين الى وزير العدل صبري ابو علم فدرسها وعرض الأمر على مجلس الوزراء في ١٤ مايو ، فأنتهى الى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يخول المجلس الملي حق ادارة الاوقاف كلها ادارة فعلية بغير منازعة ، وان القرار الوزاري الصادر في أول ديسمبر ١٩٢٨ يعتبر باطلا فيما أدخله من تعديل على هذا القانون ، وان قرار البطريرك الصادر في ٢٢ فبراير ١٩٤٤ يعتبر تصرفا قانونيا صحيحا . وأصدر مجلس الوزراء قرارا ببطلان قرار ١٩٢٨(١٥٤) . وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمي المؤيد للاصلاحيين . وانفرد المجمع المقدس بموقفه وحده ، وافتقد بقرار مجلس الوراء الأخير السند الشرعي لسلطة الكنيسة على أوقاف الأديرة . ولكن ذلك لم يفت في عضد المجمع ورجاله . كانوا هم رجال الاكليروس لا سبيل الى تنفيذ امر بالعنف معهم ولا الى اقصاء المعارضين منهم . وكان وجود مكاريوس على رأسهم بمثابة حصار له بينهم . وكانوا هم المؤسسة الكنسية حتى ولو عارضهم رئيسها ذو السلطان الفردي المتفرد . وكانوا واثقين

ككل من يضمهم جهاز تنظيمي واحد ان الغلبة في هذا الجهاز ستكون لهم في النهاية ، ما بقي الجهاز قائما لم يصف ، وهو في هذه الحالة هيئة تحوطها قداسة الدين . واذا امكن اقصاء فرد او افراد منها من ذوي السلطة الشرعية ، فانه يستحيل ان يمارس سلطانه الا بقدر والا فقد السلطان الشرعي سلطانه ، وأصاب السهم رامية . وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمي . فالمال اوقاف محبوسة على مصارف الأديرة ، والوقف نظام شرعي للاموال وهو في حوزة الاديرة ورؤسائها ، وحجج الملكية وسجلات اثباتها ورصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها في حوزتهم . ولا يجدي عند مقاومة التسليم الا تدخل قوة الضبط كما يحدث في تنفيذ الاحكام والقوانين ، ولكن مبدأ العنف والاقتحام هنا مستبعد ، ولو استند لأساس شرعي من سلطة الدولة . وهو أمر ان ثار على نطاق المجتمع كله فلا يجدي معه الا العمل الثوري ، وان ثار في نطاق الكنيسة فلا يجدي معه الا « ثورة » من داخل المؤسسة الدينية بأي من معانيها . ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا في داخل الكنيسة ، ولا كانت الأوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلك كهذا سيما في أمر له اساس بالدين .

تمخضت مقاومة قرار مكاريوس في الوجود التنظيمي للكنيسة تحوطه قداسة الدين ، وفي السيطرة المادية على الأموال . فبقي السلطان حيث هو داخل القلعة وبقي المصلحون حيث هم يحوطون ابوابها المغلقة . ويلحظ ذلك واضحا في سياق الصراع الذي احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس . المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الاصلاح . والخطب تدوي والمقالات أنهار في الصحف والبرقيات تترى ، والصياح يعلو ويصخب يطالب بالاصلاح ، لايزال رغم الرياسة والشرعية والجماهير « يطالب » بالاصلاح والمطارنة والاساقفة في قلعتهم الشامخة ينشطون « منفذين » لا مطالبين ويعقدون اجتماعاتهم بغير رياسة البطريرك . الاصلاحيون يقولون في مواجهة المطارنة « نحن الشعب »[١٥٥] ، والمطارنة يقولون في مواجهة البطريرك « نحن السلطة » . وانقلبت المواقف ، صار الاصلاحيون الديمقراطيون « يطالبون » بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريرك ويحبذون سلطانه على التابعين للكنيسة ، وصار المطارنة المحافظون « يمارسون » ديمقراطية التنظيم الكنسي قائلين ان البطريرك ليس الا مطرانا ، هو كبيرهم ليس الا . والمجلس الملي يطالب ببطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رياسة البطريرك ودعوته ، والمجمع يجتمع ويقرر وينفذ ويمارس « شرعية القرار الجماعي »[١٥٦] .

يحكى « الخريدة النفيسة . . » ان الانقسام وقع وأشتد بين الطرفين وطلب الآباء المطارنة عقد المجمع المقدس فلم ير البابا لزوماً لذلك ، «وأصبحت والحالة هذه قيادة بطريركية الأقباط في أيدي المجلس الملي . . » . فلما رأى المطارنة ورؤساء الأديرة ان مساعيهم لدى البطريرك أصبحت بلا جدوى ، عقدوا المجمع المقدس برياسة الانبا بطرس مطران سوهاج وأخميم وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الملي لسلطة الكنيسة والمجمع ، وفشلت مساعي التوفيق

بين الفئتين[١٥٧] . على ان المشكلة الجديدة لم تكن في خلاف المجمع مع المجلس ، فقد اعتادت الهيئتان هذا الخلاف من قديم. ولكن تركزت المشكلة في أن البطريرك الذي يرأس الهيئة الدينية ، جنحت منه هيئته بعيدا ووجد نفسه على رأس هيئة لا يعترف رجالها بما صنع ويقاومونه ، ووجد مؤيديه في الخارج تغلق الأبواب بينه وبينهم ، فصار وحيدا لا تؤنس وحشته اصداء التأييد تسمعها اذناه ولا تلمسها يداه . حاول مكاريوس بنواياه الحسنة ان يلم الشمل ولكن كلا الجانبين جنح بعيدا ، واشتد المجلس الملي في موقفه وعلى راسه المنياوي بما عرف عنه من حدة وعصبية ، واشتد المجمعيون في اقامة العقبات[١٥٨] . ولم يحتمل كاهلا المصلح المسن العبء الثقيل ، فاعتكف اولا في حلوان ثم هجر مقر البطريركية الى دير الانبا بولا في الصحراء الشرقية في ٢٨ سبتمبر ١٩٤٤ ، تاركا وراءه الامر كله بالمحافظين والاصلاحيين . وحاول بعض المطارنة اقناعه بالعودة فلم يقتنع ، ويحكي الاستاذ ابراهيم فرج (وكان عضوا بالمجلس الملي وعضوا بحزب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء، وفي ذات الوقت كان مكاريوس ابن خالة والدته) أن ذهب اليه في الدير يحاول ارجاعه فوعد البطريرك ولكنه لم يعد . ثم اقيلت وزارة الوفد في ٨ أكتوبر ، واسترد الملك ما كانت انتقصته الوزارة المقالة من سلطاته، وجاء بالسعديين والأحرار في الوزارة تحت رياسة أحمد ماهر، وعاد الموقف السياسي الى ما تثقل به كفة المحافظين . ورجا أحمد ماهر البطريرك ان يعود الى مقره ، وعزز المجلس الملي، فعاد مكاريوس تستقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الاقباط . ولكن مكاريوس عاد هذه المرة الى كرسيه بلا اصلاح ، كما عاد الشيخ المراغي الى مشيخة الأزهر في ١٩٣٥ . وشب الخلاف ثانية بين الطرفين ، ووقف مكاريوس هذه المرة في الوضع الطبيعي للبطريرك بين مطارنته وأساقفته . وساءت العلاقات بينه وبين المجلس الملي، فعقد المجمع المقدس في ١٩٤٥ ليرجع بنفسه عن قرار ٢٢ فبراير ، وليؤلف لجنة جديدة للاشراف على الأوقاف القبطية والاديرة ، ويعيد تنفيذ قانون الرهبنة الذي أصدره سلفه ، وليؤكد عدم مساس المجلس الملي بسلطات البطريرك . وأشتد الخلاف فطلب الى البنوك الا تصرف أموال الكنيسة ولا أموال المجلس الملي الا بتوقيعه شخصيا[١٥٩] . « وما لبث هذا المصلح ان انضم الى رهطه وقام الخلاف من جديد. وما زلت أعتقد أن شيخوخته كانت سبب ضعفه وانسياقه مع رجال المجتمع المقدس فنشب النزاع من جديد. ان ادارة المال هي سبب البلاء »[١٦٠] . واذا كان مكاريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر الى الدير ، فأن مكاريوس المحافظ لم يستطع حلها أيضا ، وجاءت وفاته بعد هجرته الاولى بأحد عشر شهرا في ٣١ أغسطس ١٩٤٥ ، في الشهر الذي توفى فيه الشيخ المراغي .



يكاد يصح القول مجازا ان مكاريوس أسلم الكنيسة الى يوساب . وكما انتصر

الاصلاحيون بمكاريوس في انتخاباته هزموا به في انتخابات سلفه . جرت عملية الانتخابات التالية في عهد حكومة النقراشي ، كان اثناسيوس مطران بني سويف هو القائمقام ، وكان قطبا العملية الانتخابية الانبا يوساب مطران جرجا والقمص داود المقاري ، واصدر يوساب الى الدكتور المنياوي وكيل المجلس الملي تعهدا مكتوبا بتسليم اوقاف الاديرة الى المجلس الملي طبقا لقانون ۱۹۲۷ ، كما تعهد لابراهيم لوقا ان يستغني عن خدمات خادم له عرف بالفساد هو ملك جرجس(١٦١)، الذي لازمه نحو خمس وعشرين سنة. وانتخب الأنبا يوساب الثاني وصدر الامر الملكي بتعيينه في ١٤ مايو ١٩٤٦ في عهد وزارة اسماعيل صدقي الثانية ، وجرى النزاع على حاله بين البطريرك والمجلس الملي الذي تولى وكالته دهرا الدكتور المنياوي . وتداول وكالة البطريركية سيداروس غالي والقمص ابراهيم لوقا ، ولكن لا أحد من هؤلاء او غيرهم استطاع الاصلاح . وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها احيانا حبيب المصري فلم تكن توصياتها لتظفر بقبول البطريرك ،(١٦٢)وذهبت التوصيات مع ما ذهب من قبل .

ولكن الصراع لا يضيع قط هباء. قد يرتد في المواجهات الحاسمة، ولكن هذه المواجهات عينها تترك آثارها في المدى الطويل كفعل عوامل النحات في الطبيعة ، تمهد وتصقل وتغلغل . حتى محاولة مكاريوس التي فشلت لم تذهب دون أثر ، ويبقى لها في التاريخ الممتد رغم كل شيء فضل من سبق وريادة ، انها محاولة للاصلاح جرت من داخل الاكليروس . لقد بقيت الكنيسة كما هي في الظاهر ، ولكن أجيالاً ولدت ، وأجيالاً أتت ، وبدأت التيارات تتضارب ، بقي القدامى على حالهم ، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال التطور الاجتماعي الذي عرفته مصر في التعليم والحياة السياسية ، ومن خلال الصراع المتطاول المدى داخل الكنيسة . لقد تردد الصراع الانتخابي للبطريركية ثلاث مرات في عشرين سنة ، لم يحدث واحد منها في ضعفي هذه المدن من قبل . وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية في تاريخ كل من المؤسسة والجماهير ، لا كما اوحت حياة كيرلس الخامس ، هذا المنحدر من اصلاب رجال « العهد القديم » ، بعمر يحسب بالثلاثة أرقام . وكانت انتخابات المجلس الملي دورية كل خمس سنوات ، وللحركة الانتخابية أثرها البعيد في وعي الجماهير وتثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة الشعبية الواسعة ، بكتاباتها واجتماعاتها وصحافتها . وشعب جيل مدارس الاحد الذي مزج بين الحياة الكنسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر الفجوة بين المجالين. لذلك شهد عهد يوساب غلوا في المحافظة والرجعية من جهته وغلوا في الفساد من بعض المحيطين به . ولكنه شاهد الجديد من مطارنة يطلبون الاصلاح ووضع حد للفساد . وصادف البطريرك اعنف ما ووجه به رئيس للكنيسة في العصر الحديث . واذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى المأساة لهذا المصلح الورع ، لأنه وجد في غير محله وسبق مؤسسته ، فان نهاية يوساب أشد مأساة لهذا المحافظ القح ، لأنه وجد في غير عصره وتخلف عن زمانه . واذا كان مكاريوس يمثل فشل الاصلاح عندما يبدأ به من أعلى ، فعلى عهد يوساب ظهر

الاصلاح في داخل المؤسسة في وضعه الطبيعي الكفيل بانجاحه ، اذ بدأ من الأدنى . وقد ادرك رجال المؤسسة الدينية انفسهم ، ان السلطان الفردي للرئاسة لا يحمي رجال هذه المؤسسة الا بقدر ما يتهددهم .

جاء الانبا يوساب من جرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس . ولم يلبث ملك ـ حسبما يحكي الانبا توماس مطران الغربية وسكرتير المجمع المقدس ـ ان تملك كل شيء وصار بطريركا غير متوج وفرض اتاوات على الكنائس والاديرة وتدخل في تعيين الاساقفة والمطارنة ، وبلغت ثروته بعد أربعة اعوام نحو ربع مليون جنيه(١٦٣) ، والبطريرك ساكت عنه غضوب على المتذمرين منه . ويكفي القول عما بلغته الاوضاع أيام يوساب ، ان النيابة العامة حققت في ١٩٥٠ في حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله حجرة لجنة ناخبي المجلس الملي في ١٠ فبراير واعتدوا على اعضاء اللجنة بالضرب . وقد اضطر الدكتور المنياوي الى الاستقالة من وكالة المجلس الملي في ١٩٥١ ، وحل محله كامل يوسف صالح الذي اتبع مع البطريرك سياسة الملاينة قائلا انها الوسيلة الوحيدة للتفاهم ، ولكن التفاهم لم يجد ايضا ، فقد اقترح المجلس الملي على عهد وكيله الجديد مشروعات لاصلاح الاوقاف وعرضها على البطريرك في ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، فوافق اولا ثم عاد ورفض ممتنعا عن توقيع محضر الجلسة ، مظهرا بذلك ان الاصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك ، ولا التفاهم نفسه ممكن . وقيل ان البطريرك عين مطرانا للجيزة على غير رغبة جمهور المطرانية الذي كان ينادي بتعيين حبيب جرجس ، وان الابرشيات كانت تقسم وتتعدد لزيادة تعيين المطارنة ، اذ عين في عهده ١٧ مطرانا واسقفا رغم ان عدد الابرشيات كان ١٤ فقط ، وان كان تعيين المطران يستلزم اداء ٣٠٠٠ جنيه(١٦٤) .

جأر الجميع بالشكوى من هذا الذي يحدث ، ويكفي دلالة على حدة المقاومة ، أن البطريك تعرض في ١٩٥٤ لحادث اختطاف ، خطفه بعض الشباب وأخفوه في دير البنات ، ثم اكتشف الأمر وأعيد الى البطريكية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية . وبعد ذلك بأكثر من عام تسلل شاب الى مقر البطريركية محاولا اغتيال البطريرك ، وقبض على الفاعل واتهم قسيسا بمعاونته(١٦٥) . وقد قام المطارنة أنفسهم يطالبون بتشكيل لجنة تعاون البطريرك في مهامه ، واجتمعوا في ٢٥ سبتمبر ١٩٥٤ برياسة البطريرك وقدموا اليه طلباتهم فرفض الاستجابة لهم فانسحبوا من المجمع ، وأصدرو ـ بغير رياسته ـ قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثية من المجمع المقدس للاشراف على الكنيسة ، والتنازل عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لمكانة البطريرك السامية ، وابعاد حاشيته وخاصة ملك جرجس ، وأبلغوا هذه القرارات الى البطريرك . وقد بذل جندي عبد الملك وزير التموين وقتها مجهودا للتقريب بين الجانبين ، وأراد البطريرك أن يتفادى الأزمة فوافق على العفو عن خاطفيه ، وأصدر قرارا بتعيين أحد انصاره الانبا لوكاس مطران منفلوط معاونا له ، ووعد بتشكيل لجان

لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الاديرة ، ولكن المطارنة أعلنوا تمسكهم بجميع مطالبهم ، وأصروا على وجوب النهوض بمرافق الكنيسة ورفع مستوى الاكليروس والرهبنة وتنظيم ريع الاوقاف[١٦٦] . وهكذا أصبحت مسألة الأوقاف من بين مطالب الاكليروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملي . وقد رد البطريرك باعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونة الانبا لوكاس وانه لا توجد قوة في العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة . فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب الى البطريرك الحضور ، فرفض وأصر على وجوب عودة المطارنة الى ابرشياتهم، وأمر بغلق ابواب البطريركية من دونهم واستعان بقوة من البوليس على منعهم . وأصر المطارنة على عقد المجمع واعلنوا عدم الثقة بالبطريرك . وبذل جندي عبد الملك مساعيه ثانية للتوفيق بين الجانبين ، وعقد اجتماعا مع بعض أعضاء المجلس الملي العام الحاليين والسابقين (منهم المنياوي ونجيب اسكندر ومريت غالي وفريد انطون واسكندر دميان وكامل يوسف صالح وراغب اسكندر وحلمي بطرس وعزيز مشرقي) ، فشكلوا من بينهم لجنة لانهاء الخلاف بين رجال الدين ، وعقد الصلح بين البطريرك ، وهما اثناسيوس مطران بني سويف وكيرس مطران[١٦٧] . ولكن ملك جرجس عاد الى الظهور والى السيطرة ، وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكوين مجلس « اكليروس القاهرة » كان يجتمع بمنزل ملك ويتلقى منه الارشادات .

في هذه المرحلة كانت قانت قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ وأطيح بالنظام الملكي كله وألغى دستور ١٩٢٣ وحلت الاحزاب السياسية ، وغير ذلك مما سترد الاشارة الى أثره فيما بعد . على أنه يمكن بشكل سريع القول هنا أن تلك الاجراءات التي اتخذتها الثورة في السنتين الاوليين من عهدها ، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم وفلسفته وقواه السياسية ، اذ اسقطت النظام الملكي وأسقطت القوة التقليدية المعادية للنظام الملكي وهي الديمقراطية الليبرالية . والمهم في نطاق أوضاع الكنيسة، ان الصراعات الكنيسية والطائفية كانت خلال الثلاثين عاما الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسي العام وقتها . والكنيسة تمثل الطرف « الاوتقراطي » المحافظ في هذا الصراع ، والمجلس الملي يمثل الطرف « الديمقراطي » الاصلاحي ، ثم انقلبت الأوضاع السياسية هذا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ يوليه ، التي تبنت نمطا من الاصلاح يتم بغير الأسلوب الديمقراطي ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية .واذا كان الوضع الطائفي مما تراخت معه أسباب التأثير المباشر السريع لهذا الوضع السياسي العام على أوضاع الكنيسة ، فقد كان لا بد ان ينعكس هذا المنهج الجديد على الأوضاع الكنسية بالتدريج ، وخاصة من خلال ما تستلزمه أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة . وظهر طابع ٢٣ يولية في وسائل الدولة ازاء الكنيسة ، وهو يتحصل في نزعة مساندة مطالب الاصلاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية . وفي هذه المرحلة أيضا الغيت المحاكم الشرعية والاختصاص القضائي للمجالس الملية توحيدا للقضاء في ١٩٥٥ . وبهذا

فقد المجلس الملي القبطي وظيفته القضائية ولم يبق له الا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للاشراف على كلا الجانبين المالي والاداري من شئون الكنيسة .

وقد انتهت مدة المجلس الملي القائم بوكالةكامل يوسف صالح ، وكان قد اختلف مع البطريرك اختلافا عنيفا . وحدد لاجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ يونية ١٩٥٥ ، فلما ظهرت بوادر احتدام المعركة الانتخابية ، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات ، ثم صدر قرار بتعيين أعضاء المجلس الملي ونوابه ، اختير به للمجلس نخبة من الاصلاحيين البارزين ، وانتخب المجلس المعين وكيلا له اسكندر حنا دميان (كان وكيلا لمحكمة الاستئناف) وسكرتيرا عاما راغب اسكندر(١٦٨) . وتولى المجلس الجديد مهامه في جو يستصرخه فيه الرأي العام القبطي بالتدخل ، وتشير اصابع الاتهام لوكيل البطريركيةالجديد بما أثرى، وتطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريرك ، ووجوب انقاذ المجلس الملى لأموال الأقباط . والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية . وحدث أن عزل البطريرك أسقف بوش الأنبا غبريال عن نظارة أوقاف دير الأنبا أنطونيوس ، وعين مكانه في النظارة الأنبا يؤانس مطران لخرطوم، وقيل ان سبب المشكلة ان الأسقف المعزول أعلن استعداده لتسليم اموال الدير للمجلس الملي ، وان ملك جرجس طامع في ايراد هذه الاوقاف . وزاد هذا الحدث من الصخب والضجيج ، وهاجم الاسقف غبريال البطريرك، واتهمه بمحاولة تحطيم الكنيسة والتهرب من مواجهة المجمع المقدس . وبلغ الأمر جميعه الى درجة من التذمر دفعت جندي عبد الملك وزير التموين الى ان يخرج عما توجبه عليه وظيفته كوزير وعن دوره كوسيط بين الطرفين ، الى مهاجمة الفساد والمفسدين(١٦٩) ، فعقد المجلس الملي اجتماعا في ١٨ اغسطس ١٩٥٥ لنظر موضوع الانبا غبريال مع جميع المسائل المثارة ، استدعى امامه كثيرين مارسوا العمل مع البطريرك للادلاء بمعلوماتهم ، وكان منهم القمص جرجس ابراهيم وحنانا سكرتير صحفي البطريرك . ونشرت اقوال هؤلاء في الصحف فأثارت صخبا بالغا ، ثم اجتمع المجلس بالبطريرك ثلاثة اجتماعات محاولا اقناعه بالعدول عن مسلكه ، فلما أثار الاعضاء في الاجتماع الأخير موضوع ملك جرجس ، غضب البطريرك ونفر منهم ورفض مسعى المجلس ، فطلب المجلس اليه دعوة المجمع المقدس فرفض ، فاجتمع المجلس بأعضاء المجمع المقدس ، وظهرت المطالبة بتنحية البطريرك من منصبه(١٧٠) .

وفي ٢ سبتمبر دعا سكرتير المجمع الى اجتماع له بعد ثلاثة ايام ، فأصدر البطريرك بيانا عارض فيه الاجتماع، وأشار الى سابقة اقرار المجلس الملي بطلان اجتماعات المجمع بغير دعوة رئيسه في ٢٩ مايو ١٩٤٤ على عهد مكاريوس. ولكن المطارنة عقدوا مجمعهم في ٥ سبتمبر ، وأصدروا قرارا باعفاء الأنبا يوساب الثاني من منصبه ، وابعاده عن مقر الكرازة المرقسية في القاهرة والاسكندرية ، وتشكيل لجنة ثلاثية تتولى جميع اختصاصات البطريرك،وذكر المجمع في

قراره أن أسباب الاعفاء تتعلق بتبديد أموال الأديرة والكنائس واتخاذ البطريرك الاشرار مستشارين ، والتحكم في المطارنة والاساقفة وانشائه مجلس اكليروس القاهرة ليعارض المجمع ، وتهاون البطريك في دعوة روما وموسكو للاقباط للاعتناق الكثلكة والشيوعية ، وحرم كثير من المطارنة تغير وجه حق . وقد وافق المجلس الملي على قرار المجمع فور اخطاره به ، ثم توجه وفد من الهيئتين الى وزير الداخلية لابلاغه بالأمر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة . فلما تراخت استجابة الحكومة اسبوعا استحثها المجمع وذكرها بأن قراره نهائي واجب النفاذ ، واجتمع ثانية في ١٦ سبتمبر وقرر ـ حثا للحكومة واظهاراً للامر الواقع ـ تخصيص يوم ٢٣ سبتمبر للصلاة والصوم الجماعي ليعلم الشعب « انه ليس لأية سلطة الحق في أن تفرض على الكنيسة والشعب رئيسا قضى المجمع بتنحيته فورا واعفائه من مركزه » وليعلم الجميع ان يوساب صار لا وجود له كبطريرك ، ويعتبر أي قرار يصدره باطلا يعرضه لأحكام كنسية صارمة . فوافق مجلس الوزراء على وقف الانبا يوساب عن مزاولة أعمال منصبه ، وطلب الى المجمع والمجلس ان يجتمعا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه . وترك يوساب مقر البطريركية في ٢٤ سبتمبر قاصدا الدير المحرق ، حيث رئي ان يقضي هناك ما تبقى له من حياة(١٧١) . وتألف مجلس بطريركي من ثلاثة مطارنة حل محله .

لم ينته أمر يوساب بهذا الوقف ولا سكت هو ولا اتباعه على ذلك . وما كان لصاحب سلطان أن يرضى بالخلع أو يهدأ بالا بعده . تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود ، وتظل العودة شغله الشاغل . وحتى لو هدأ تظل الخشية منه حتى يقضي ، وتظل ذكرى خلعه كشبح القتيل أبغض ما ينغص على خليفته ، ولا ندما على ما تم ولكن خوفا من المصير ذاته . ورحم الله من نصح ملكا بقوله : اذا جلس أحدهم في مجلس الملك ساعة فلا تأمنه أبدا . وكانت جلسة يوساب في الرياسة عشر سنين . ويفهم من حديث أدلى به جندي عبد الملك في ديسمبر ١٩٥٥ ان هناك مؤامرة لاعادة البطريرك . ويفهم من مقالات نشرتها الصحف ان حاشية يوساب تجند له الانصار من بين معارضيه القدامى وتستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد(٧٢) . وقد أصدر المجلس الملي بيانا في ٢٠ ابريل ١٩٥٦ هاجم فيه عهد يوساب ، ثم عرج الى ما تشيعه حاشية البطريرك من الفرقة بين الاقباط وما تختلقه من أباطيل ، وأن بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب ، وبدأ يطالب بعودة البطريرك . والحاصل انه بعد وقف يوساب بدأ الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملي والمطارنة ، اذ وجد المجلس ان الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة ، فأعد مشروعا لانشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها ، وصادف مشروعه اعراضا كبيرا من المطارنة ، وعرضوا الأمر على المجلس البطريركي مستنكرين سعي المجلس الملي ، فاحتج المجلس البطريركي على المشروع ووصمه بالمخالفة لتقاليد الكنيسة . ولكن المجلس الملي تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه ، وشكل لجاناً من أعضائه لتأليف مجالس كنائس القاهرة ، وأوصى المجالس الملية الفرعية تنفيذ المشروع

في الأقاليم ، فاستثيرت الصراعات القديمة ، وبعد ان لم يكن يؤيد يوساب عند خلعه اكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الأديرة ، بدأ عدد من المطارنة يميل ثانية الى اتجاه يوساب باعتباره القطب المناوىء للمجلس الملي ، واجتمع بعض هؤلاء في ٣١ مارس ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب[١٧٣] . واذا كان أمكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملي، فان هذا الصدع بين الجانبين كان كفيلا بانعاش أمل البطريرك في العودة . يضاف الى ذلك أن للبطريرك ـ كما سبقت الاشارة ـ علاقات وثيقة بالاحباش وخاصة الأسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركا . وزادت هذه العلاقات وثوقا بعد توليه البطريركية لأنه أعطى الاحباش حق رسامة اساقفة اثيوبيين لأول مرة ، وكانت للحبشة اطماع في السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية، وليس خيرا من يوساب أن يحقق لهم هذا المطمع[١٧٤] . فكان طبيعيا أن يؤيد هؤلاء يوساب وأن يغضبوا لوقفه ويطالبوا بعودته ، سيما أن المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الاحباش كعنصر من العناصر المؤثرة في اوضاع الكنيسة القبطية ، واختيار البطريرك والاشتراك في المجمع المقدس ، وينشىء ذلك سابقة هامة لوجودهم الفعال في هذا الأمر . فأرسل امبراطور الحبشة رسالة الى يوساب بالحقيبة الدبلوماسية سلمت اليه بالدير المحرق ، يطلب فيها التصريح لمطران أثيوبيا برسامة أحد الرهبان أسقفا هناك[١٧٥] .

سعى يوساب لتجميع هذه الارصدة وتحريكها . فلم يحل شهر يونية ١٩٥٦ حتى أصدر دعوة للمجمع المقدس ان ينعقد في ملجئه بالدير المحرق متجاهلا قرار وقفه ، وحدد للاجتماع يوم ٧ يونية ثم اجل الى ٢٠ يونية حتى يتسنى حضور المطارنة الاحباش . وأعلن عن قبول الدعوة انصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الاديرة ، فضلا عن سبعة مطارنة وأساقفة حضروا من الحبشة ، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذي أعلنه المجلسان البطريركي والملي عن بطلان دعوة يوساب ، وقيل ان حضر الاجتماع ثلاثون عضوا قرروا عودة البطريرك . ثم أبلغت الحكومة بالقرار وبعزم البطريرك أن يعود الى القاهرة ، وطلب هو من الحكومة ـ وكانت الاحكام العرفية الغيت مع بدء العمل بدستور ١٩٥٦ ـ أن تتركه حرا يقيم حيثما شاء ، واستقل القطار من ديروط فوصل القاهرة في ٢٤ يونية متنويا التوجه الى مقر البطريركية . ولكن المجلس الملي نجح في اقناع الحكومة بأن رجوع البطريرك يخالف القرار الرسمي الصادر بوقفه ومن شأنه الاخلال بالأمن ، فأغلقت أبواب المقر البطريركي واتخذ البوليس اجراءات الحيلولة دون وصول البطريرك اليه ، فقصد يوساب المستشفى القبطي حيث نزل هناك[١٧٦] .

تصدى المجلسان البطريركي والملي لافشال تلك المحاولة ، وأعلن المجلس البطريركي بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخذ فيها من قرارات ، وأعلن عدد من المطارنة نفس الموقف ، وكذلك المجلس الملي . ولكن العقدة كلها تركزت في موقف مطارنة الحبشة الذين هددوا بانفصال كنيستهم ان لم يعد يوساب ، واحتجوا لذلك بأن أعمال كنيستهم معطلة ،

بسبب عدم امكان رسامة أربعة مطارنة لا تصح رسامتهم الا من البطريرك نفسه . وأصدروا بيانا طالبوا فيه بأن يكون لكنيستهم حق المشاركة في انتخاب البطريرك وحضور المجمع المقدس ، وان ابعاد البطريرك يخالف القوانين الكنسية ، وان كنيسة أثيوبيا ترفض هذا الابعاد وتعترف بيوساب بطريركا . وكانت هذه النقطة هي ما ركز عليه أنصار يوساب ، وارتبك أمامها خصومه خشية ان يظهروا بمظهر المتسببين في انفصال الكنيستين . وبلغ الخلاف حداً ان انقسم المجلس الملي ، فاستقال منه الدكتور المنياوي ، ثم اقترح بعض الأعضاء حلا وسطا أن يسمح ليوساب بالاقامة في مقر البطريركية بالاسكندرية ، فلما رفضت غالبية أعضاء المجلس هذا الحل ، قدم هؤلاء استقالتهم أيضا احتجاجا على رفض اقتراحهم(١٧٧) .

ولكن رغم كل ذلك بقي التيار الذي يقاوم عودة يوساب هو الأقوى ، وبقي البطريرك في المستشفى القبطي شهرا وراء شهر . وبدأ انصار العودة يدركون عدم جدوى مساعيهم ، وبدأ المطارنة والأساقفة المؤيدون ليوساب يعودون الى مقار عملهم ، وأعلن الانبا تيموثاوس مطران الدقهلية ـ الذي رأس اجتماع المجمع عندما قرر ابعاد يوساب ثم عاد وطالب بعودته ـ يأسه من عودة البطريرك(١٧٨) . ثم اشتدت وطأة المرض على البطريرك، فنقل الى مقر البطريركية محمولا حيث مكث يومين توفي بعدهما في ١٣ نوفمبر ١٩٥٦(١٧٩) .



وانتهى يوساب كما ينتهي رجال نهايات العهود ، وخواتيم المراحل التاريخية ، وقد انتهى به جيل كامل . خلفه مؤقتا قائمقاما على الكنيسة-الانبا اثناسيوس مطران بني سويف ، وكان هذا المطران آخر من رسم كيرلس الخامس من المطارنة(١٨٠) ، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة ، الجيل المنحدر من القرن التاسع عشر . في هذه الفترة كان المجلس الملي قد اعيد تشكيله بالانتخاب في صيف ١٩٥٦ ، وجاء وكيله أيضا اسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب اسكندر ، وحدثت في الفترة عينها تغييرات عامة كثيفة بدأت آثارها تنضح بالصراع التقليدي بين الكنيسةوالمجلسالملي ـ فقد سبقت الاشارة الى ان توحيد القضاء قد الغى الوظيفة القضائية للمجالس الملية ، كما الغيت به المحاكم الشرعية . وصار الاختصاص الاساسي للمجلس الملي يتعلق بالوظيفة المتنازع عليها مع الكنيسة عن ادارة الاوقاف القبطية ، فضلا عن دوره في انتخابات البطريرك . وبالنسبة للاوقاف ، فان قانون الاصلاح الزراعي وقانون حل الاوقاف الاهلية الصادران في سبتمبر ١٩٥٢ لم يؤثرا في اوقاف الكنيسة ، لأنها أوقاف خيرية بقيت كما هي . ولكن صدر في يوليه ١٩٥٧ قانون يستبدل الاوقاف الخيرية كلها بسندات على الحكومة ،فخضعتله كافة الاوقاف الخيرية سواء كانت على جهات بر اسلامية أو جهات بر مسيحية . ومن ثم وجد لمسألة الاوقاف طريق آخر للحل في نطاق السياسة الاجتماعية الجديدة التي سارت عليها حكومة ٢٣ يوليه ١٩٥٢ ، وقد شكا الاقباط من الاستيلاء على أوقاف

الكنائس والاديرة ، الامر الذي حدا بالحكومة ان تستثني تلك الاوقاف بقانون جديد ، ولكن في نطاق مائتي فدان فقط بالنسبة لكل من الكنائس والاديرة الموقوف عليها . ومن الجلي ان اختصاص المجلس الملي الذي تقلص بالغاء وظيفته القضائية في ١٩٥٥ ، قد تقلص أيضا بتقلص اراضي الاوقاف ، ثم انشئت هيئة عامة قبطية للاشراف على تلك الاوقاف . وبقي للمجلس دور المساهمة في انتخابات البطريرك . فثار النزاع في الاساس ـ بعد عهد يوساب ـ حول ديمقراطية انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطريركية .

كان ما يمكن أن يسمى بجيل مدارس الاحد قد شب وصار الآن يتطلع لمناصب الرئاسة في الكنيسة ، وصار من رجال الدين مهنيون أتموا تعليمهم العلماني بالجامعة والمعاهد العليا ، ومنهم من مارس المهن المختلفة ، ثم انضموا الى سلك الرهبنة ، وحملوا معهم الى الكنيسة فكرا وثقافة جديدين واستجابة لاوضاع العصر . وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشيح للبطريركية الراهب انطونيوس السرياني والقمص متي المسكين ، والقمص مكاري السرياني ، وطرحت اسماء اخرى مثل القسيس شنودة ومينا ومتياس واستفانوس وموسى وكيرمس وديموتسيس من دير السريان ، والقمص فرنسيس البراموسى والدكتور وهيب عطا الله جرجس . على ان المجمع المقدس رأى أن يفيد الترشيح للبطريركية بألا يقل سن المرشح عن ٤٠ سنة ولا مدة رهبنته عن ١٥ سنة ، وكان مؤدى هذا الشرط ابعاد هذا الجيل عن الترشيح , واستند المجمع في موقفه هذا الى قرار سبق أن أصدره في ٩ديسمبر ١٩٥٣؛ . ولكن المجلس الملي عارض شرطي السن معتمدا على أن القوانين الكنسية لا تحتمها ، اذ كان أثناسيوس الرسولي بطريركا وهو في الثلاثين من عمره ، وكان كيرلس الرابع بطريركا عن ثمانية وثلاثين سنة ، واذ يغلق هذا الشرط سبيل الترشيح امام خريجي الجامعات لحداثة سنهم عن بلوغ هذا الشرط ، وقد ألفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة واثني عشر من المجلس الملي ، وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها ، فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح ، ووافق رجال المجلس الملي على مضض ولمدة شهر واحد . ولكن الحكومة بادرت بوقف اجراء الانتخابات ولم تحدد موعدا آخر له . وذلك لتنأى بمنصب البطريرك عن « التطاحن الانتخابي العنيف » . وقد أرسل المجلس الملي الى رئيس الجمهورية مذكرة اعترض فيها على وقف اجراء الانتخابات ، وذكر ان الأمر المنظم لاجراء الانتخابات الصادر في ١٩٤٢ لا يزال ساريا وهو يوجب اتمامها ، وان ليس من مشكلة تستوجب التأجيل لأن الخلاف قائم حول مسألة عامة(١٨١) . ولكن بقيت الانتخابات مؤجلة . واستمر نقاش طويل حول مسألة سن المرشح ومدة رهبنته بقي فيه كل من الجانبين مصرا على موقفه .

ثم صدر قرار جمهوري في ٣ نوفمبر ١٩٥٧ بلائحة جديدة لانتخابات ـ البطريرك ، تضمنت كل مطالب رجال الدين في تلك الفترة ، اذ اكدت وجوب بلوغ المرشح سن الاربعين

من العمر وخمسة عشر عاما من الرهبنة ، واجازت للمطارنة والاساقفة حق الترشيح (وهو الامر الذي ارتضاه المحافظون على عهد يؤانس والاصلاحيون على عهد مكاريوس الا نسبة محدودة) ، وحددت آخر موعد للترشيح في ٢٥ يناير ١٩٥٨[١٨٢] ، فأعد المجلس الملي مذكرة لرئيس الجمهورية ضمنها اعتراضاته على اللائحة ، وذكر انها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظهر من صياغتها والقواعد التي تضمنتها ، وان لائحة ١٩٤٢ كانت ادق في كونها لم تشمل الا الاحكام التنظيمية لاجراءات الانتخابات وفقا للقواعد الديمقراطية الحديثة ، فكان حجر الزاوية فيها تقرير حق الشعب في اختيار البطريرك . وذكرت ان جماعة الناخبين وفقا للائحة ١٩٤٢ تبلغ الآن نحو ٧٠٠٠ ناخب ، بينما جماعة الناخبين وفقا للائحة الجديدة لا تزيد على ٣٠٠ ناخب ، وان اشتراط سن ما في المرشح يحرم الفئة المتعلمة من الرهبان من الترشيح . وذكرت ان اللائحة الجديدة يعتورها النقص من ناحية تمشيها مع المبادىء الديمقراطية ، فهي تجعل للجنة الترشيح سلطات واسعة في تحديد اسماء المرشحين ، وهي تجعل جماعة الناخبين فضلا عن حصرهم في عدد محدود ، لجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والاسكندرية وبواسطة المطارنة والاساقفة كل في ابر شيته . وأن لجنة اختيار قائمقام البطريرك ، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريقة تمكن من استبعاد اعضاء المجلس الملي الحاليين منها . وتتكون لجنة فحص الطعون من القائمقام واثنين من رجال الدين فقط ، كما اوجبت اللائحة اجراء القرعة الهيكلية بين الثلاثة مرشحين الحائزين على اكثر الاصوات ، مما رفضته مذكرة المجلس الملي باعتباره اجراء غير ديمقراطي ، لاحتمال ان ينجح في القرعة صاحب أقل الأصوات . ورئي في هذه اللائحة انحياز الاتجاه غير ديمقراطي من رجال الدين ضد اتجاه الهيئات الطائفية المنتخبة[١٨٣] . ولكن تقديم المذكرة لم يجد شيئا فيما يظهر ، واستمر النقاش حول اللائحة وخاصة بالنسبة لشرط السن[١٨٤] . ولكن اللائحة بقيت نافذة ، واستبعد وفقا لها المرشحون الجدد . واذا كان المجلس الملي كهيئة منتخبة قام دائما على أساس التمثيل النيابي الديمقراطي ، واذا كان قد اجتزئت وظيفته القضائية توحيدا للقضاء في طريق التطور العلماني لمؤسسات الدولة ، وتقلص اختصاصه المالي بتحديد ملكية الاوقاف الخيرية ، فقد استعمل وظيفته الاخيرة في الاسهام في انتخابات البطريرك ، استعملها مدافعا عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو أنه يريد ان يسلمه الشعلة ، اذ تربى في مناخ الجدل بين الاصالة والتجديد واستوعب من خلال الصراع صيغتها الجامعة .

لقد انحصر التنافس الانتخابي في القمامصة مينا المتوحد وتيمودتاس عبد النور المحرقي ودميان بولس المحرقي وانجيليوس جيد المحرقي ومينا الانطواني ، وأجريت الانتخابات في ١٧ مارس ١٩٥٩ فحصل على أكثر الاصوات دميان ثم انجيليوس ثم مينا المتوحد واخرجت القرعة الاخير من هؤلاء نصب باسم الانبا كيرلس السادس[١٨٥] .

المراجع

(١) الدكتور وليم سليمان ، مجلة الطليعة . اغسطس ١٩٧١ .

(٢) مقال « سعد زغلول وفكره السياسي » طارق البشري . مجلة الطليعة مارس ١٩٦٩.

(٣) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، مضبطة مجلس النواب ، جلسة ٢٥ يونية ١٩٢٧ .

(٤) حوليات مصر السياسية ، أحمد شفيق ، الحولية الرابعة سنة ١٩٢٧ ، ص ٤٣٨ - ٤٣٩ .

(٥) صحيفة الاهرام ٩ أغسطس ١٩٢٧ .

(٦) صحيفة الأخبار ٢٦ سبتمبر ١٩٥٥ .

(٧) صحيفة الاخبار ١٩ ابريل ١٩٥٩ .

(٨) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب ، جلسة ٢٥ يونية ١٩٢٧ . مقال جندي عبد الملك « في الشئون القبطية » صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ .

(٩) الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة ، الانبا ايسيدورس (طبعة ١٩٦٤) الجزء الثاني ٥١٤ - ٥١٥ .

(١٠) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر ، مجلس النواب جلسة ٢٥ يونية ١٩٢٧ ، مقال جندي عبد الملك صحيفة مصر ١٦ أغسطس ١٩٥٥ . الأقباط في القرن العشرين ، رمزي تادرس (طبعة ١٩١١) الجزء الثاني ص ٧٦ - ٨١ .

(١١) نقلا عن تقرير لجنة الحقانية ، مجلس النواب ٢٥ يونية ١٩٢٧ .

(١٢) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر . رمزي تادرس ، المرجع السابق ص ٨١ .

(١٣) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر .

(١٤) عثرة الكنيسة القبطية في القرن العشرين ، جرجس فيلو تاوس عوض (طبعة ١٩٣٠) ، الجزء الأول ص ٢٨ - ٣٠ -

(١٥) عثرة الكنيسة ، المرجع اسابق ص ٥ ، ٣٠ .

(١٦) رمزي تادرس ، المرجع السابق ص ٨٤ . الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ص ٥١٤ - ٥١٥ .

(١٧) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ ، وبالنسبة للأنبا لوكاس يمكن الرجوع الى كتاب « صفوة العصر في التاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر » زكي فهمي (طبعة ١٩٢٦) ص ٤٢٤ .

(١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٣٠ مايو ١٩٢٧ . مضبطة مجلس النواب جلستي ٢٥ ، ٢٦ يونية ١٩٢٧ . صحيفة مصر ٥ يولية ١٩٢٧ .

(١٩) صحيفة البلاغ ٢٤ يونية ١٩٢٧ .

(٢٠) صحيفة مصر ٣ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٢١) صحيفة مصر ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٣٠ مارس ، ١٧ ابريل ١٩٢٨ .

(٢٢) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ .

(٢٣) صحيفتي السياسة ومصر أول وثاني يولية ١٩٢٧ .

(٢٤) على سبيل المثال راجع صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية الصحيفة ذاتها ٢٧ يولية ١٩٢٧ .

(٢٥) ذكرت صحيفة مصر في ٢ يولية ١٩٢٧ ، ان الأنبا مرقص أسقف دير أنبا انطونيوس ساهم بمبلغ ٤٠٠ جنيه ، والقمص مرقص رئيس دير الأنبا بولا ساهم بمبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو مقار بمبلغ ٢٠٠ جنيه ، القمص باسيليوس رئيس دير أنبا بشوي ١٠٠ جنيه والقمص صرايمون رئيس دير البراموسي ١٠٠ جنيه .

(٢٦) صحيفة مصر ١٨ يولية ١٩٢٧ .

(٢٧) صحيفتي السياسةومصر ١٢ يولية ١٩٢٧ .

(٢٨) صحيفة المقطم ٢٤ يولية ١٩٢٧ ، صحيفة مصر ٢٥ يولية ١٩٢٧ .

(٢٩) صحيفة مصر ٢٧ يولية ١٩٢٧ والاعداد التالية .

(٣٠) صحيفة المقطم ١٧ مايو ١٩٢٨ .

(٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٧ سبتمبر ١٩٣٠ .

(٣٢) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢٣١ - ٢٣٣ . صحيفة مصر ٢٦ اغسطس ١٩٥٥ ، مقال جندي عبد الملك سالف الذكر ، وجدير بالذكر أن الاستاذ جندي عبد الملك كان عضوا بالمجلس الملي عدة مرات ومستشارا بمحكمة النقض بعد ذلك ثم وزيرا للتموين في ١٩٥٤ .

(٣٣) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢١٣ نقلا عن تلغرافات صحيفة الأهرام في ٢٣ فبراير ١٩٢٩ .

(٣٤) حوليات أحمد شفيق ، المرجع السابق ، الحولية الرابعة ص٤٤٠ - ٤٤١ .

(٣٥) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ .

(٣٦) الجريدة النفيسة ، المرجع السابق ص ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ . صفوة العصر ، المرجع السابق ص ٥٥٢ . عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ، هامش صفحة ٢٧ نقلا عن صحيفة روز اليوسف العدد ١٤٤ مكرر .

(٣٧) صفوة العصر ، المرجع السابق ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ . صحيفة الاهرام ٩ اغسطس ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٧ اغسطس ١٩٢٧ .

(٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ١٨ اغسطس ١٩٢٦ .

(٣٩) الجريدة النفيسة ، المرجع السابق ٥٤٨ ، ٥٤٩ . صحيفة مصر أول سبتمبر ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ ، استجواب الدكتور سوريال جرجس لوزير الداخلية ،جلسة ١٨ أغسطس ١٩٢٦ .

(٤٠) صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .

(٤١) صحيفة الأهرام ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ نقلاً عن الوستمنستر جازيت الانجليزية .

(٤٢) صحيفة مصر ٩، ١٠ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٠، ١١ اغسطس ١٩٢٧ .

(٤٣) صحيفة الأهرام ١١ اغسطس ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .

(٤٤) صحيفة مصر ١٠ أغسطس ١٩٢٧ .

(٤٥) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ .

(٤٦) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ .

(٤٧) صحيفتي مصر والأهرام خلال شهر أغسطس ١٩٢٧ ، وخاصة ٩، ١١، ١٥، ١٨، ١٩، ٢٩، ٣٠ أغسطس ١٩٢٧ . وعن الاشارة لما حدث في كنيسة بور سعيد يراجع صحيفة مصر ١٧ أغسطس ١٩٢٧ .

(٤٨) صحيفة الأهرام ١٦ أغسطس ١٩٢٧ ، مقال لتوفيق حنين .

(٤٩) أرسل راغب اسكندر يؤيد الأنبا يؤانس ، صحيفة الأهرام ١٢، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ وصحيفة مصر ١٢ اغسطس ١٩٢٧ ، وعن قليني فهمي ولويس فانوس تراجع صحيفة مصر ٢٠ أغسطس ١٩٢٧ .

(٥٠) صحيفة مصر ٥، ٧ سبتمبر ١٩٢٧ .

(٥١) صحيفة مصر ١٠، ١٣، ١٤ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .

(٥٢) صحيفة مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ .

(٥٣) صحيفة مصر ١٨ اكتوبر ١٩٢٧ .

(٥٤) صحيفة مصر ١٧ سبتمبر ، أول أكتوبر ١٩٢٧ .

(٥٥) صحيفة مصر ٣، ٦، ١٢، ١٧ اكتوبر ١٩٢٧ . وكتب جرجس فيلوثاوس عوض في الصحيفة ذاتها بعدد ٢٨ اكتوبر ١٩٢٧ مقالا بعنوان « انتخبوا بطريركا رأسا » لا نائبا أو ناظرا أو وكيلا أو قائمقام بطريركي » . وثمة مقالات عديدة تتحدث عن هذا الطلب .

(٥٦) صحيفة مصر ٥ نوفمبر ١٩٢٧ . وأيضاً خطاب موجه من فوزي المطيعي عضو اللجنة الى ابراهيم لوقا راعي كنيسة مصر الجديدة وعضو لجنة انتخاب البطريرك نشر في صحيفة مصر ١١ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٥٧) صحيفة مصر ١٥ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٥٨) صحيفة مصر ٢٢ نوفمبر ١٩٢٧ والأعداد التالية ، وخاصة ٢٨، ٢٩ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٥٩) صحيفة مصر ١٩ نوفمبر ، ٥ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٠) صحيفة مصر ٨، ١٢، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ، مقالات تظهر السخط وتحرض الحكومة على الأنبا يؤانس . صحيفة المقطم ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦١) صحيفة مصر ١٦، ١٩، ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٢) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٠ ـ ١١١ ، ورد بها نص قرار تعيين الأنبا يؤانس . صحيفة مصر ١٩ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٣) صحيفة مصر ١٩ يونية ١٩٢٨ .

(٦٤) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ ، ٩ يناير ، ٢٣ يناير ، ٦ فبراير ١٩٢٨ .

(٦٥) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١٠١ ، تراجع أيضا صحيفة مصر اعداد متفرقة من أغسطس الى ديسمبر ١٩٢٧ .

(٦٦) صحيفة مصر ١٧ـ ١٨ أغسطس ١٩٢٧ .

(٦٧) نص الخطاب الذي ألقاه حضرة الأستاذ حبيب المصري (حين كان وكيلا للمجلس الملي العام) في دار نادي الشباب الجامعي للاصلاح القبطي بشبرا ، بخصوص انتخاب البطريرك في ٩ أغسطس ١٩٤٣ . الطبعة الثانية ٢٤ مارس ١٩٥٤ ، ص ٦ .

(٦٨) وردت الرسالة في صحيفتي الأهرام ومصر في ٣٠ مارس ١٩٢٨ .

(٦٩) نشر الرهبان رسالة بعنوان « البرهان السديد في بطلان قانون الرهبنة الجديد » هاجموا فيها القانون ، ووقع الرسالة ٤٢ راهبا وقمصا ، الأهرام ومصر ٦ ابريل ١٩٢٨ ، صحيفة مصر ١٧ ، ١٩ مارس، ٥،٦، ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفة المقطم ٢١ ابريل ١٩٢٨ .

(٧١) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ١٤، ١٥، ٢٩، ٣٩ .

(٧٢) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ١٤، ١٥، ٣٠ .

(٧٣) صحيفة المقطم ١٤ يونية ١٩٢٨ . مقالات عديدة بصحيفة مصر دفاعا عن عدم اشتراط البتولة ، من منتصف ابريل وشهري مايو ويونية ١٩٢٨ . مقال للمنقبادي بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١،٢٨ مقال لجرجس فيلوثاوس عوض بصحيفة مصر ٢٦ مايو ١٩٢٨ . صحيفة مصر ٢٢ ، ٢٣ مايو ، ٦ يونيه ١٩٢٨ ، مقالات نشرتها جمعية الحياة في صحيفة مصر ٢ ، ٣، ٦ يولية ١٩٢٨ . مقال دفاعا عن شرط البتولة بصحيفة مصر ١٤ مايو ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوثاوس عوض عن عزم المطارنة اصدار تشريع لصالحهم بصحيفة مصر ٢٤ مايو ١٩٢٨ .

(٧٤) صحيفة مصر ١٤ يونية ١٩٢٨ .

(٧٥) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ١٩، ٢٧، مارس، ١٠ ابريل ١٩٢٨ .

(٧٦) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٢١ . صحيفة المقطم ١٤، ١٥ يونية ١٩٢٨ . صحيفة مصر ١٤، ٢١ يونية

١٩٢٨ . نص مشروع المجلس الملي نشرته صحيفة مصر في ٢٢ ، ٢٣ يونية ١٩٢٨ .

(٧٧) حبيب المصري . المرجع السابق ص ١١، ١٧، ٢١، ٢٣، ٣٠. صحيفة مصر ١٩ سبتمبر ١٩٢٨. نص ملاحظات المجلس الملي نشرتها صحيفة مصر في ٢٦، ٢٧، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٧٨) صحيفة مصر ١٠ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٧٩) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٢٢ .

(٨٠) صحيفة مصر ٢، ٢٦ مايو، ١٣ يونيه ١٩٢٨ .

(٨١) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٢٨ .

(٨٢) صحيفة مصر ٤، ٧، ٨، ١٠ أغسطس، أول سبتمبر ١٩٢٨ .

(٨٣) صحيفة مصر ٢٥ أغسطس، ١٣، ١٤، ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .

(٨٤) صحيفة الأهرام ٢٨، ٢١ أغسطس ١٩٢٨ .

(٨٥) صحيفة الأهرام ٢٤ اكتوبر ١٩٢٨. صحيفة مصر أول نوفمبر ١٩٢٨ .

(٨٦) صحيفة مصر ٣، ٦، ٨، ٩، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٨ .

(٨٧) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٦، ورد بها نص الأمر الملكي المذكور .

(٨٨) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٩، ١٢٠، ٢١٣ وورد بها نص الأمر الملكي بتعيين الأنبا يؤانس . صحيفة مصر ٣، ٧، ١٠ ديسمبر ١٩٢٨ .

(٨٩) صحيفة مصر ٢، ٦ ديسمبر ١٩٢٧، ١٦ يولية ١٩٢٨ .

(٩٠) صحيفة مصر ٢٤، ٣٠ ديسمبر ١٩٢٧، ٩، ١٠ يولية ١٩٢٨ .

(٩١) مقال لتادرس شنوده المنقبادي في صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ . ومقال لنائب رئيس جمعية الوعظ القبطية بالفيوم في صحيفة مصر ٧ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٩٢) انظر مثلا صحيفة مصر في ١٢ نوفمبر، ٨، ٢١ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٩٣) صحيفة كوكب الشرق ١١ نوفمبر ١٩٢٧ . والرد على هذا المقال بصحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٢٧ .

(٩٤) صحيفة مصر أول ديسمبر ١٩٢٨ .

(٩٥) المنبر الأرثوذكسي ص ٤٧- ٥٠ مقال لبشارة بسطورس .

(٩٦) صحيفة مصر ٢٠ ديسمبر ١٩٢٧ .

(٩٧) نص منشور انتخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بيان الى الرأي العام » بمناسبة انتخاب المجلس الملي العام سنة ١٦٥٥ للشهداء الموافقة سنة ١٩٣٩ ميلادية . يطلب محامياً من هيئة الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية - ١ شارع قطة شبرا مصر . ووقع البيان كل من بشارة بسطورس من وزارة الداخلية ، فريد متري أبادير المدرس الأول بمدرسة أسيوط الثانوية للبنات . جورجي ابراهيم مدير ادارة بوزارة المالية (وكلهم كانوا أعضاء بجمعية أصدقاء الكتاب المقدس وهاجموها بعد أن تركوها) ويذيل البيان بذكر أن قسطنطين موسى أطلع على هذه النبذة ويوافق على وقائعها التي سبق له أن أثارها في اجتماع الجمعية العمومية لجمعية أصدقاء الكتاب المقدس في ١٩٣٥ .

(٩٨) نص منشور انتخابي في ١٩٣٩ « في سبيل الدفاع عن الكنيسة . . بيان هام الى الشعب القبطي عامة ، والى ناخبي المجلس الملي خاصة » . وقعه بشارة بسطورس عضو جمعية أصدقاء الكتاب المقدس .

(٩٩) نص منشور انتخابي في ١٩٣٩ بعنوان « الاصلاح الذي يدعيه القمص ابراهيم لوقا وجمعية الأصدقاء هو عبث وتمزيق لعظمة الكنيسة القبطية » . وقعة راغب مفتاح في ١٥ فبراير ١٩٣٩ .

(١٠٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وكان للأستاذ راغب مفتاح دور تنشيط في انتخابات البطريركية في ٢٧- ١٩٢٨ مناصرا لتيار الاصلاح ، وعرفت له أدوار نشيطة بعد ذلك في انتخابات المجالس الملية التالية وفي داخل الكنيسة ، وهو شقيق زوجة الأستاذ كامل صدقي الوزير الوفدي ونقيب المحامين ووكيل مجلس النواب فيما بعد .

(١٠١) مقابلة شخصية في ٢٦ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٠٢) صحيفة مصر ١٧ أكتوبر ١٩٢٨ . صحيفة الأهرام ١٦ أكتوبر ١٩٢٨ . صحيفة مصر ١٣ نوفمبر ١٩٢٨ . صحيفة مصر واستمرار الهجوم على يؤانس ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢ نوفمبر ١٩٢٨ .

(١٠٣) عثرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ١١٥، وبالمرجع ذاته نقلا عن صحيفة الأهرام ص ٢١٣ .

(١٠٤) حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٧، ٣٢ .

(١٠٥) مذكرات في السياسة المصرية ، محمد حسين هيكل، الجزء الأول ص ٢٣٧ـ ٢٤٣.

(١٠٦) ورد هذا الخبر على لسان الدكتور سوريال جرجس سوريال بمجلس الشيوخ ، مضبطة جلسة ٢٨ يونية ١٩٢٦ .

(١٠٧) عثرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢١٣. صحيفة مصر ٩، ١٠، ١٥، ١٦ نوفمبر ١٩٢٨ .

(١٠٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٠٩) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١١٠) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١١١) نص بيان انتخابي بعنوان « راغب مفتاح يتحدى القمص ابراهيم لوقا » مؤرخ ١٣ فبراير ١٩٣٩ .

(١١٢) نص بيان انتخابي « في سبيل الدفاع عن الكنيسة .. بيان هام المشار اليه في الهامش»(٩٨) .

(١١٣) المنبر الأرثوذكسي ص ٤٧ـ ٥٠ مقال بقلم بشارة بسطورس .

(١١٤) صحيفة مصر ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ .

(١١٥) صحيفة الأهرام ١٨ أغسطس ١٩٢٧ .

(١١٦) عثرة الكنيسة .. المرجع السابق ٢١٣ .. الخ .

(١١٧) حديث لمحمود بسيوني بصحيفة الأهرام في ١٩ يولية ١٩٢٧ .. حديث ليوسف الجندي بالأهرام في ٢٩ يولية ١٩٢٧ .

(١١٨) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١١٩) صحيفة مصر ١٢ أغسطس ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٢، ١٣ أغسطس ١٩٢٧ .

(١٢٠) صحيفة مصر أول أكتوبر ١٩٢٧ .

(١٢١) صحيفة مصر ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ .

(١٢٢) صحيفة مصر ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧ .

(١٢٣) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٢٤) مقابلة شخصية في ٢٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٢٥) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .

(١٢٦) عثرة الكنيسة .. المرجع السابق ص ٢، ١٣، ١٤، ١٩٣٠ .

(١٢٧) صحيفة الأهرام ١٠ نوفمبر ١٩٢٩ . صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠ .

(١٢٨) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس، ١٤ يونية ، أول نوفمبر ١٩٣٠ .

(١٢٩) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ١٩٣٠ .

(١٣٠) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ مارس ، ٢٨ يونية ١٩٣٠ .

(١٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٨ يونية ١٩٣٠، ٣١ يناير ١٩٣١. وكذلك هجوم صحيفة مصر على البطريرك الذي قالت أن أحدا من الأقباط لا يؤيده، يراجع مثلا عدد أول مايو ١٩٣١ .

(١٣٢) صحيفة مصر ٨ أكتوبر ١٩٣١ .

(١٣٣) صحيفة المنارة المرقسية ٦ ديسمبر ١٩٣٠ .

(١٣٤) صحيفة المنارة المصرية ٦ مارس ١٩٣٦ .

(١٣٥) صحيفة المنارة المصرية ٥ يونية ١٩٣٦ .

(١٣٦) صحيفة المنارة المصرية ٢٨ أغسطس ، ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .

(١٣٧) مقابلة شخصية في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
(١٣٨) بيان « في سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . . » بيان انتخابي مؤرخ ١٦ فبراير ١٩٣٩ .
(١٣٩) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ . صحيفة المنارة المصرية ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
(١٤٠) صحيفة مصر ٢٣ يولية ١٩٤٢ .
(١٤١) الجريدة النفسية . . المرجع السابق ص ٥٥٢، ٥٥٣. صحيفة المساء ١٣ نوفمبر ١٩٥٦، صحيفة الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ١٥ نوفمبر ١٩٥٦ .
(١٤٢) صحيفة مصر ١٠، ٢٥، ٢٦، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
(١٤٣) نص القرار بصحيفة مصر ١٥ يناير ١٩٤٤ . ويراجع أيضا الصحيفة ذاتها ٢٠ يناير ١٩٤٤ .
(١٤٤) صحيفة مصر ٢٢ سبتمبر ١٩٤٢ .
(١٤٥) صحيفة مصر ٢٣ سبتمبر ١٩٤٢، ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
(١٤٦) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٤٢ .
(١٤٧) صحيفة مصر أول ، ٤ يناير ١٩٤٤، ١٠ يناير ١٩٤٤. حبيب المصري ، المرجع السابق ص ٤١. صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤. صحيفة الأهرام ٢١ يناير ١٩٤٤. صحيفة مصر ٢٢ يناير ١٩٤٤. صحيفة مصر ١٩، ٢٨ يناير وأول فبراير ١٩٤٤ .
(١٤٨) صحيفة مصر ٢١ يونية ١٩٤٢، ٣١ يناير ١٩٤٤ .
(١٤٩) يظهر هذا الاتجاه أوضح ما يكون في خطاب حبيب المصري . المرجع السابق ، فيراجع الخطاب . أيضا صحيفة مصر ٧ يولية ١٩٤٢، ١١، ١٣، ٢٢، ٢٤، ٢٩ يناير ١٩٤٤ .
(١٥٠) حديث للأنبا تاوفيلس بصحيفة مصر في ١٩ يناير ١٩٤٤ . يراجع أيضا الصحيفة ذاتها، ١١، ١٥ يناير ، ٢، ٣ فبراير ١٩٤٤ .
(١٥١) صحيفة مصر ٣١ يناير ١٩٤٤ .
(١٥٢) صحيفة مصر ٥، ٧، ٩، ١٠، ١٦ فبراير ١٩٤٤ .
(١٥٣) صحيفة مصر ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٩ فبراير ١٩٤٤ . مقال جندي عبد الملك السابق الاشارة اليه .
(١٥٤) مقال جندي عبد الملك المشار اليه .
(١٥٥) مقال لعريان سعد بصحيفة مصر ٢٣ مايو ١٩٤٤ .
(١٥٦) تراجع صحيفة مصر خاصة من ١٥ مايو ١٩٤٤ . قرار المجلس الملي صدر بجلسة ٢٩ مايو ١٩٤٤ . تراجع صحيفة مصر خاصة الأعداد ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٣٠ مايو، أول يونيه ١٩٤٤ .
(١٥٧) الخريدة النفيسة . . المرجع السابق ص ٥٥٠ .
(١٥٨) صحيفة مصر ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
(١٥٩) الخريدة النفيسة . . المرجع السابق ص ٥٥١ .
(١٦٠) من حديث مع الأستاذ ابراهيم فرج في المقابلة ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
(١٦١) مقال « هل يحقق البطريرك آمال الشعب » بقلم فهمي اسحاق ، صحيفة مصر ٢٨ يوليه ١٩٥٥ .
(١٦٢) صحيفة مصر ٢٠ أكتوبر ١٩٤٩
(١٦٣) صحيفة الجمهورة ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
(١٦٤) صحيفة مصر ٢٨ يوليه ١٩٥٥ . صحيفة روز اليوسف ٩ يولية ١٩٥٦ .
(١٦٥) صحيفة الأهرام ٢١، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ .
(١٦٦) صحيفة الأهرام ٢٨ سبتمبر، ٤ أكتوبر ١٩٥٤ .
(١٦٧) صحيفة الأهرام ٣، ٥، ٦، ٧ أكتوبر ١٩٥٤ . صحيفة مصر ٢٨ يولية ١٩٥٥ . ونص بيان الصلح بين البطريرك والمطارنة بصحيفة مصر ٢٢ يونية ١٩٥٦ .

(١٦٨) صحيفة مصر أول، ٧، ٨ يونية، ٢٦ أغسطس، ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ .
(١٦٩) صحيفة مصر ١٧،٨ يونية، أول يولية، ٣، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠ أغسطس ١٩٥٥ .
(١٧٠) صحيفة مصر ٢٠، ٢٦ أغسطس ١٩٥٥ واعداد تالية . وصحيفة الجمهورية ٢٣ سبتمبر ١٩٥٥ .
(١٧١) نص وثيقة اعفاء البطريرك الصادرة من المجمع المقدس بامضاء تيموتاوس ، صحيفة مصر ٢١ يونية ١٩٥٦ .
يراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥. صحيفة الأخبار ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ .
(١٧٢) صحيفة مصر ١٢ ديسمبر ١٩٥٥. يراجع أيضا مقال ليوسف كامل يهاجم فيه كلا من الدكتور لويس دوس والدكتور نصيف سيدهم، والأول كان ضد الأنبا يوساب ثم عدل، والثاني كان وبقي مؤيدا للبطريرك، صحيفة الأهرام ٦ يناير ١٩٥٦ . ومقال آخر للكاتب نفسه بصحيفة مصر في ٢٨ يناير ١٩٥٦ .
(١٧٤) نص بيان المجلس الملي العام في ٢٠ ابريل ١٩٥٦ . يراجع أيضا صحيفة الأهرام ٢١ سبتمبر ١٩٥٥. صحيفة مصر ٩ فبراير ١٩٥٦. وصحيفة آخر ساعة ١١ يولية ١٩٥٦ .
(١٧٤) صحيفة روز اليوسف ٩ يولية ١٩٥٦ .
(١٧٥) صحيفة آخر ساعة ١١ يولية ١٩٥٦ .
(١٧٦) صحيفة مصر ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٦، يونية ١٩٥٦. صحيفة الأخبار ٢٥ يونية ١٩٥٦ .
(١٧٧) استقالة الدكتور المنياوي ورد وكيل المجلس الملي عليها ، صحيفة مصر ٢٩ ، ٣٠ يونية، ٢ يولية ١٩٥٦، صحيفة الشعب ٣٠ يونية ١٩٥٦ . ويراجع أيضا صحف الأهرام والأخبار ومصر ٣ يولية ١٩٥٦ وصحيفة مصر ٢٧، ٢٨ يونية ١٩٥٦ .
(١٧٨) عن موقف الأنبا تيموتاوس يراجع صحيفة الشعب ٣٠ يونية ، صحيفة الأهرام أول يولية ١٩٥٦. يراجع أيضا صحف يومي ١٨، ١٩ اكتوبر ١٩٥٦ .
(١٧٩) صحيفة مصر ١٣، ١٤ نوفمبر ١٩٥٦. صحيفة المساء نوفمبر ١٩٥٦. صحيفة الأهرام ١٤ نوفمبر ١٩٥٦ .
(١٨٠) صحيفة الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٥٦ .
(١٨١) صحيفة الأهرام أول فبراير ١٩٥٧ . صحيفة الأخبار ٦ فبراير ١٩٥٧. كتيب « المجلس الملي العام. . . بيان الى الشعب القبطي الكريم » سنة ١٩٥٧ .
(١٨٢) صحيفة الأخبار ٧ نوفمبر ١٩٥٧، ٢٤ يناير ١٩٥٨ .
(١٨٣) نص « مذكرة المجلس الملي العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك » سنة ١٩٥٧ .
(١٨٤) صحيفة مصر، اعداد متفرقة ما بين اكتوبر ١٩٥٧ ومارس ١٩٥٨ .
(١٨٥) صحيفة الأخبار ٢٧ ابريل ١٩٥٩. صحيفة مصر ٤، ١٨ مارس ١٩٥٩ واعداد ابريل ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة .

الحركات الشعبيَة في الثَلاثينَات

١ - حركة التبشير

ليس من مباحث هذه الدراسة . التاريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية في مصر . ولكن لزمت الاشارة اليها حيثما أوجب السياق ذلك في بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط ، وحيثما قام لها أثر في تطور الجامعة السياسية الوطنية في مصر . وقد أشير في الفصل الأول الى تلك الحركة في صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر . كما أشير اليها في الفصل التاسع لبيان الدور الذي حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل الكنيسة القبطية . وتأتي الاشارة الى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين ، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقق من ردود الفعل عنه .

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح في مصر أواسط القرن التاسع عشر، وخاصة على عهد الوالي محمد سعيد باشا. دخلت في ركاب رأس المال الغربي الذي تدفق بعد كسر معاهدة ١٨٤٠ لاحتكار الدولة الذي كان أنشأه محمد علي. وصلت الارساليات الأمريكية الى مصر من دمشق في ١٨٥٤ ، ونشطت مع الارساليات الانجليزية وغيرها ، مستفيدين جميعا من حماية الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم . وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مشيخي لهم في ابريل ١٨٦٠ برياسة جيمس بارنيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جوليان لونسيج ، وانضم اليهم القس الاسكتلندي يوحنا هوج في مايو من العام نفسه[١] .

والملاحظ من حديث اندرو واطسن في كتابه عن الارسالية الأمريكية في مصر من ١٨٥٤ الى ١٨٩٦ ، ان النشاط التبشيري بدأ أولا بين الأقليات الدينية في مصر، فكانت الارسالية الانجليزية تركز نشاطها بين اليهود[٢] ، وعهدت الارسالية الأمريكية الى المبشر مارتن بالعمل بين الأقباط، واتخذ الأمريكيون أسيوط مركزا لتبشيرهم لكثرة الأقباط هناك[٣] . وبعد فترة ما اهتدوا الى ان انشاء المدارس هو انجح وسائل التبشير ، اذ ينجذب اليها الكافة يهودا وقبطا ومسلمين . على ان عدد المسلمين بين التلاميذ بقي هو الأقل نسبيا[٤] . كما يحكي واطسن الكثير عن معارضة

الأقباط للنشاط التبشيري ومقاومة البطريرك القبطي له ، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المبشرين ، واستعانة البطريرك بالسلطات المصرية أيام الخديو اسماعيل في هذا الموقف[٥] . ولكنه يؤكد ان نشاط ارساليته كان موجها في الأساس الى الأقباط ، ويرجع ذلك في رأيه الى عاملين ، أولهما ان حاجة الأقباط الى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين ان لم تزد ، وثانيهما ان النشاط بين الأقباط كان مفتوحا على مصاريعه بينما كان باب المسلمين موصدا، بسبب عدم اعتراف الحكومة الاسلامية بمبدأ الحرية الدينية ، ورفض الجماعة الاسلامية الاعتراف بهذا المبدأ[٦] .

لم يستشعر المسلمون اذا خطرا حالا على دينهم من النشاط التبشيري في هذه الفترة . ويبدو ان اهتمام أوروبا والغرب بمصر والشرق كان مركـزاً في التغلغل الاقتصادي والسياسي ، مبتعدا عن اثارة الحساسية الدينية الاسلامية في هذا الوقت المبكر ، فصرف المبشرون همهم في محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية ، بغير اقتحام لحظيرة المسلمين . على ان تفادي هذا الاقتحام لم يمنع المبشرين من محاولات التسرب . واذ يقدر واطسن عدد الصابئين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالبهم من الطبقات الدنيا[٧] . فان هذا الرقم على افتراض صحته وعدم المبالغة في التقدير ، ليدل على مدى وهن نشاط المبشرين بين المسلمين ، بمراعاة أن هذا العدد هو حصيلة نشاط أكثر من عشرين عاما .

غادر المبشرون مصر مؤقتا مع اشتعال الثورة العرابية ، اذ خافوا على انفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين ، واذ كان الشعور العام على ما يسجل واطسن « ليس العداء للمسيحيين بقدر ما هو عداء للأجانب »[٨] . ثم عادوا من جديد في ركاب الاحتلال البريطاني في ١٨٨٢ ، يحملون معهم تفاؤلا أكبر لنشاط تلحظه عناية هذا الاحتلال . وما أن وطئت قدما واطسن أرض مصر ، حتى استقل سفينا يجوب به في النيل بلاد مصر حتى أسوان[٩] . ولكن ما لبث ان أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تريد التورط في مؤازرة نشاطهم بين المسلمين ، ويعلق واطسن على ذلك بقوله ان الأهداف السياسية لبريطانيا ، البلد المسيحي ، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها ، وأن الادارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها في تحويل المسلمين الى مسيحيين ، وانها انصاعت لنصح الحكومات المصرية بعدم التدخل في هذا الأمر لئلا تثير العصبية الاسلامية ضدها[١٠] . وكان هذا المسلك مما أثار انتقاد المبشرين[١١] . واكتفت الارسالية الانجليزية بالتركيز على « ان النجاح في استخدام الكنيسة القبطية يكفي ليكون الهدف الوحيد »[١٢] .

لقد سبقت الاشارة في الفصل الثالث من هذه الدراسة ، الى سياسة بريطانيا عقب احتلال مصر بالنسبة للمسألة الطائفية ، الى حذرها الشديد من اثارة مشاعر المسلمين في مصر، حذرا من ردود الفعل سواء في مصر أو في بلاد الشرق الأخرى ، وحذرا من تقوية نزعة الجامعة الاسلامية في

مصر ونزعة الارتباط بتركيا بلد الخلافة الاسلامية ، وحذرا من تأليب قلوب رعايا الدولة العثمانية ومسلمي الهند على الانجليز . وثمة سبب آخر أشار اليه المبشر جاردنر ، وهو أن الحكم البريطاني لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلا رسميا أو « شرعيا » ، انما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعي القديم[١٣] . فلم يكن الانجليز مطلقي اليد ، خاصة في أمر بالغ الحساسية كهذا الأمر . لذلك استمر غالب النشاط التبشيري بعد الاحتلال بعيدا عن الاقتحام المباشر للجماعة الاسلامية .

مؤتمر أدنبره :

ومنذ ١٩١٠ بدأت تنمو لدى المبشرين فكرة اقتحام المجال الاسلامي . رأى المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء في مصر أو في تركيا أو في غيرهما من بلاد الشرق ، رأوا فيها مجالا لاعلان حرية الفكر والعقيدة ، ورغبوا في استغلال هذا الأمر كمجال للعمل النشيط بين المسلمين، وخاصة بعد اعلان تركيا للدستور في ١٩٠٨ . واتفق في تلك الفترة ان شرعت ارساليات التبشير في التنسيق بين بعضها البعض ، أملا في أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار وشموله ، وحتى لا تحط التفرقة من قواهم[١٤] .

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار « ضرورة تبشير العالم كله في هذا الجيل »، وطرح فكرة تنصير العالم غير النصراني كله كقضية محالة . لذلك انعقد أول مؤتمر عالمي للارساليات في أدنبره باسكتلندا في ١٩١٠ . وجمع مندوبين من ١٥٩ جمعية من غالب المنظمات والكنائس[١٥] .

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات ، على رأسها مسألة حمل الانجيل الى العالم غير المسيحي ، ومنها أيضا : التعليم وأثره في تنصير الحياة الوطنية ، وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية ، وعلاقة الارساليات بالحكومات التي تعمل في بلادها . ورأس المؤتمر جون موط ، صاحب شعار تنصير العالم في جيل واحد[١٦] .

وأهم ما يتعلق بهذه الدراسة من أعمال المؤتمر ، هو نظرة المؤتمرين الى الاسلام والمسلمين . نظروا الى الاسلام بملء الحذر والشعور بالخطر ، لا من جهة خطر الاسلام على المسيحيين ، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب جمة في تنصير المسلمين ، ومن جهة ان الاسلام ديانة لا تزال تتقدم وتنتشر في مناطق شتى من العالم ، كان المبشرون يأملون أن تكون مجالا لنشاطهم وحدهم ، وذكر بالمؤتمر مثالاً لهذه المناطق : افريقيا وماليزيا واجزاء من الهند وروسيا .

وقد ذكر جورج روبسون من مجلس الارساليات الأجنبية باسكتلندا ، والرجل الذي كرس دراساته كلها لافريقيا « إذا ظفرت المسيحية بافريقيا ، فان أول ما ينبغي عمله هو القاء قوة تبشيرية ضخمة في افريقيا الوسطى ، لتعوق تقدم الاسلام ولتحمل الانجيل في اتجاه الشمال الى السودان »[١٧] . وذكر أحد المتحدثين انه اذا كانت الارساليات نجحت نجاحا كبيرا بين

الوثنيين ، خاصة في نيجيريا وأوغندا ووسط افريقيا وجنوبها ، فان الأمل يكمن في التغلب على الاسلام والظفر بما لم يظفر به من مناطق ، وان ما يجب الحذر منه هو ان يسيطر الاسلام على هذه المناطق الى حد يصير به مبعوث السماء لتوحيد الجنس الافريقي . ويجني الثمار التي زرعتها « الأثيوبية » .

وأشار الى أن توسع الحركة السنوسية الاسلامية في النصف الشمالي من افريقيا ، قد أدى الى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع « مستحيل » هناك . وأوصى المستشرق تيسدال بضرورة تقوية حركة التبشير في مصر وفارس والشام ، ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح « البلاد الصعبة » مثل الجزيرة العربية وبلاد الأفغان . وتكلم الدكتور زويمر عن « المشكلة المحمدية » التي تواجه المبشرين ، وحبذ ان تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية ، وخاصة في جدة التي تعتبر ميناء لمكة ـ وذكر آخرون انه اذا نجح التبشير في الشرق الأقصى (اليابان ، وكوريا ومنشوريا ، والصين ، والهند) فستوجد مملكتان للمسيحية ، احداهما الكنيسة الكاثوليكية في الغرب ، والأخرى مملكة الكنيسة في الشرق الأقصى.

وعندئذ ستواجه المملكتان بحاجز مركزي ضخم غريب عنهما ومعادلهما ، وهو الاسلام الذي ينتشر في القسم الأوسط من العالم ويسيطر عليه ويشطر مملكة المسيح شطرين[١٨] .

وقد نظر المؤتمر بعين الاعتبار الى الأهمية الخاصة للتعليم وانشاء المدارس ، في تسهيل سبل النشاط التبشيري ، وخاصة في أراضي الاسلام . وأثبت ان أهم نجاح حققه المبشرون في انحاء الامبراطورية العثمانية ، كان من خلال فتح الكليات والمدارس في تركيا والأناضول وأرمينيا وسوريا وبيروت .

وذكر اندرو واطسن ان الارسالية الأمريكية فتحت في مصر ١٩٠ مدرسة يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم[١٩] .

ويظهر من هذا العرض ، انه مع بداية العقد الثاني من القرن العشرين ، وقبيل ان تتفجر حركات التحرر الوطني ، وقبيل الحرب العالمية الأولى ، كان الاستعمار الغربي قد اقتسم العالم ، وكاد يستقر في بلاد الشرق الاسلامي على قسمة ما .

وهنا بدا للمبشرين أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بعامل التوحيد الديني تحت لواء الكنائس الغربية . كما تظهر روح الصليبية العنيفة التي لم يستطع المبشرون أن يكظموها ازاء الاسلام . وكشفوا عما انتووه من بدء مرحلة صراع ديني يتجه في الأساس ضد الاسلام المستتب في المنطقة الوسطى من العالم القديم . وكان لهذه النظرة وما ولدت من سلوك ، آثارها المباشرة وغير المباشرة فيما تلا ذلك من أعوام .

وقد أوضح مؤتمر ادنبره العنصر السياسي في هذا الفكر الديني ، عندما أشار الى ان الاسلام

كان قد انتشر على حساب المسيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاما اجتماعيا جديدين ، وبدا أن قوة هائلة عملت على توحيد الشرق[٢٠] .

وهذا ما دعا دكتور زويمر الى معارضة من رأى الدعوة الى صداقة النصارى والمسلمين في الصين ، قائلا ان ذلك يخلق جبنا عن التبشير . وهذا الأمر ذاته هو ما دعا الدكتورين الخالدي وفروخ الى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الاسلامية[٢١] .

بعد الحرب الأولى :

لم تؤت روح مؤتمر ادنبره الصليبية نتائجها سريعا ، فقد عالجتها الحرب العالمية الأولى لتجمدها حينا من الزمن . وبعد انتهاء الحرب ، شملت العالم الاسلامي هزات سياسية عنيفة ، ترجع في الأساس الى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية في العديد من البلدان مبتدئة بمصر ، والى انهيار الامبراطورية العثمانية بعد هزيمتها في الحرب والغاء الخلافة الاسلامية في ١٩٢٤ . وبدأ عدد من تلك البلاد عهوداً من النظم الدستورية والديمقراطية التي استبعدت مفهوم الجامعة السياسية الديني ، وتبنت مفهوم الجامعات الوطنية ، وحرصت في دساتيرها ونظمها وأهدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بها .

في تلك الفترة عقدت سلسلة من مؤتمرات المبشرين ، منها مؤتمر عقد بحلوان (من ضواحي القاهرة) في المدة من ١٧ الى ١٩ اكتوبر ١٩٢١ ، مثلت فيه كنائس غربية وشرقية في اطار حركة عالمية لاعادة توحيد الكنائس[٢٢] .

وتوالت مؤتمرات اخرى عقدت بين فبراير وابريل ١٩٢٤ في القدس واستانبول وبرمانا (لبنان) وبغداد وقسنطينة . ثم توجت بمؤتمر عام انعقد في القدس من ٣ الى ٧ ابريل ١٩٢٤ تحت اشراف مجلس التبشير العالمي[٢٣] .

وقد اختير توقيت هذه المؤتمرات وفقا لعدد من الاعتبارات ، منها ان تغييرات عميقة شملت العالم الإسلامي ، مما رأى معه المبشرون وجوب البحث عن منطلقات جديدة لنشاطهم ، ومنها ان تتبادل الارساليات خبراتها حول امكانيات النشاط ومجالاته في العالم الاسلامي .

ولخص جون موط أعمال هذه المؤتمرات وعبر عن وجهة نظر المبشرين عما شمل العالم الاسلامي من تغييرات ، وبلور ذلك في ملاحظات عشر أوردها في خاتمة كتاب « العالم الاسلامي اليوم » ، وأهمها ان هذه المؤتمرات استكشفت ما يؤول اليه العالم الاسلامي من ضعف وتفكك ، آيته حلول الوطنية في مجال السياسة محل الجامعة الاسلامية ، اذ يرى المسلم التركي نفسه تركيا أكثر منه مسلما ، واذ الغيت الخلافة الاسلامية بما صحب الغاءها

من دوي كبير ، وآيته أيضا وهن القبضة الاسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة خاصة في المدن ، ويبدأ نمو الصناعة والجوانب المادية للمدنية الحديثة . وآيته في مجال الثقافة ما سببه الاتصال بحضارة الغرب وعلومه من تكوين نفسي جديد لدى المسلمين .

ويخلص موط من ذلك إلى أن المبشرين لم يعودوا يواجهون في الاسلام ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذويه بأنفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية لعقيدتهم ، ومن ثم لم يعد الاسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا . وان الظروف السياسية صارت اكثر مواتاة للتبشير بعد أن الغيت القيود التشريعية والحكومية التي كانت تعوقه، وبعد ان الغيت الخلافة الاسلامية ، وآلت مقاليد الحكم في الشرق الأدنى الى الدول الأوروبية باسم نظام الانتداب ، وأسس في مصر دستور يعترف بحرية العقيدة ، وبعد أن عمت الاتصالات بين مسلمي الشرق ونصارى أوروبا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب والسينما الجيل الجديد في أرض الاسلام نظرة جديدة(٢٤) .

وهكذا ظن المبشرون في التطور العلماني الحديث انه رصيد يتراكم ضد الاسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم . ويؤكد هذا الفهم قول المبشر تكلي « يجب أن نشجع انشاء المدارس وأن نشجع على الأخص التعليم الغربي . أن كثيرين من المسلمين زعزع اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية ، أن الكتب المدرسية الغربية تجعل الاعتقاد بكتاب شرقي مقدس أمرا صعبا جدا»(٢٥) . وبهذا الروح المتفائل انتقل موط في ملاحظته الثالثة الى القول بأن « الوقت قد حان ـ في بعض المناطق وخاصة في الشرق الأدنى ـ لأن تضحي كنائس التبشير المحلية العميل الأساسي لحركة التبشير بين المسلمين ، وأن تحول نشاطها الرئيسي من الكنائس الشرقية الى العمل المباشر بين المسلمين » ، وعبر عن ذلك أحد قساوسة اليونان بقوله « يجب أن نغوص الى العمق»(٢٦) .

وإذا كان لوحظ في أدنبرة ١٩١٠ التهيب والحذر في مواجهة ما أسمي « بالمشكلة المحمدية » و « الوضع المستحيل » للتبشير ، فقد لوحظ في مؤتمر القدس ١٩٢٤ روح نقيض تجسد في مبدأ « ان المسلمين يمكن أن يصبأوا وقد صبأوا ، وهم يصبأون»(٢٧) . وهو شعار تكرر ترديده في جوانب المؤتمر كالغناء ، يحاولون أن ينفضوا عن نفوسهم به أثر الاحساس السابق بالعقم . وما دامت قابلية تنصير المسلمين قد تفتحت ، فكل ما يتعين بحثه هو زيادة الامكانيات الفنية التي تتيح للعمل النجاح ، اكثارا من عدد المبشرين ورفعا لمستوى كفايتهم وتوثيقاً للتعاون بين الارساليات . وذكر موط انه يتعين على المبشرين ان يستغلوا ما أتيح لهم من فرص(٢٨) ، وأشار المؤتمر الى نقطتين هامتين تتعلقان بأساليب التبشير ، أولهما خطأ المبشرين اذ كانوا يستغرقون من قبل في نقد الاسلام واظهار ضعفه اكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية « ان الوقت الحاضر بامكانياته هو وقت العمل الهادىء ، والمسلمون يريدون ان

يقوضوا منازلهم بأيديهم ، ولكنهم لا يريدون للأجانب أن يصنعوا ذلك معهم . فلنستمر في اظهار كفاية المسيحية اكثر من الدخول في مهاجمات جدلية حول الاسلام»[٢٩] . وثانيهما ان التبشير يكون أكثر فاعلية وحسما بين الأطفال لأن تعليم الديانة الاسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين في سن مبكرة جدا . لذلك وجب ان يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية[٣٠] ، ويذكر الدكتوران الخالدي وفروخ ان المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم[٣١] . ومن أهم ما تعرض له موط موقف التبشير من الكنائس الشرقية المحلية ، وبعد ان اثبت سياسة المؤتمر الانتقال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين الى المسلمين ، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية في تبشير المسلمين ، وأن ذلك في رأيه يكون خطأ يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة ، وذكر ان الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أي منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين[٣٢] . وفي هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدي وفروخ عن المستشرق الفرنسي لويس ما سنيون قوله ان قبط مصر فهموا واجبهم الأول كنصارى قوميين عرب وعزموا ألا يلعبوا لعبة مزدوجة والا يتوسلوا الى حماية الدول الأجنبية[٣٣]

ويذكر المبشر موريسون سكرتير الارسالية الانجيلية (جمعية التبشير الكنسي في مصر)، أن قصة تبشير الكنيسة الانجيلية في مصر تكشف عن مراحل ثلاث ، واتبعت كنيسته أسلوبا متميزا في كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين . المرحلة الأولى محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير اتباع الكنيسة القبطية ، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وثمبل جاردنر من بداية القرن العشرين في تأسيس ما أسموه حركة الاصلاح القبطي بواسطة « جمعية أصدقاء الكتاب المقدس » ، وذكر انه اذا كان تركز التبشير وقتها في الأقباط ، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائي الذي تبتغيه الكنيسة الانجيلية . والمرحلة الثانية هي تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم أنفسهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الانجيلية من المصريين ، وفي هذه المرحلة قامت مدارس الارسالية بدورها بين المسلمين . والمرحلة الثالثة هي تبشير المسلمين من خلال الكنيسة الانجيلية المحلية رغم قلة عدد المنتمين اليها . وان الهدفين الأساسيين الذين وضعتهما ارساليته هما تنصير المسلمين من جهة ، ووحدة الكنائس[٣٤] ، أي سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة اخرى .

أما عن المقار الرئيسية للتبشير في مصر فقد تمثلت في مراكز الارساليات والجمعيات الدينية ، كجمعية الكتاب المقدس وجمعيتي الشبان المسيحيين والشابات المسيحيات ، والمدارس خاصة ما أنشأته الارساليات الأمريكية والانجليزية ، مثل كلية التجارة بالعطارين بالاسكندرية ، ومدارس الأمريكان بالقاهرة ومدارس الأسقفية الانجليزية بسراي القبة ، والجامعة الأمريكية وكلية البنات الأمريكية بشارع رمسيس ، ومدرسة الأزبكية للبنات ،

وكلية أسيوط الأمريكية ، وكلية البنات الأمريكية بأسيوط ، وكلية البنات الأمريكية بالأقصر . والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية وهرمل الانجليزية بالقاهرة وشبين القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والجرماني بأسوان . والملاجىء كملجأ ليليان تراشر بأسيوط والانجيلي بحلوان(٣٥) .

حصيلة الهجوم :

يظهر مما سبق بيانه ، انه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركة التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة . واعترتهم في هذا السعي نظرة صليبية متفائلة مقتحمة . وظن المبشرون في حركات التطور والتنوير الحاصلة في المجتمع المصري ، ظنوا فيها عنصرا مواتيا لهم في نشاطهم ضد الاسلام ، ما دامت حلت الجامعة الوطنية محل الجامعة السياسية الدينية والغيت الخلافة ، وما دامت حركة التحديث عدلت من النظم القانونية ودعمت القوانين الوضعية ، وما دام التطور العلمي والثقافي قارب بين المصريين وبين الفكر الغربي الحديث وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغيرت مناهجه وأساليب الدراسة فيه .

هذه النظرة التي نظر بها المبشرون الى حركة التجديد الفكري والاجتماعي هي ذاتها نظرة الاتجاه السلفي التقليدي في المجتمع المصري ، فالطرفان المتضادان متفقان في النظر الى حركة التجديد باعتبارها اضعافا للاسلام . وقد ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر ، بما أثبته التطور اللاحق من أن حركة التجديد هذه لم تؤد الى اضعاف الاسلام كدين في مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان . ولم تمض سنوات قليلة على مؤتمر القدس في ١٩٢٤ ، حتى كتب موريسون في ١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة ، فذكر أن واحدا من الاسلاميين يرى ان ثمة خطرين اساسيين وفدا من أوروبا ، وهما المادية الالحادية والوطنية الاقليمية ، وان روابط الدين ترتخي وقبضته تضعف على حياة الشباب ، وان ثمة ما يهدد بفوضى اخلاقية وثقافية ، وان صرخة الاستقلال تجد صدى مباشرا في نفوس الشباب وفي الصحف اكثر مما تجد آيات القرآن ، وان تدفق الأفكار الغربية قد يؤدي الى انتشار العلمانية والى المصالحة بين الإسلام والفكر الحديث . ثم علق على ما قاله الكاتب الاسلامي بقوله « ولكن أيا كانت النتائج فان مهمة التبشير المسيحي لن تكون بذلك أيسر . وأن الأفندي المثقف ذا الفكر السياسي سواء في القدس أو في القاهرة ، هو بالطبيعة لا ينجذب الى انجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح ، أكثر مما ينجذب أخوه المحافظ السني الشيخ بجامعة الأزهر . كلاهما سواء في الاستعداد الى التكاتف لاثارة الهياج في الصحف ضد العمل التبشيري . وكلاهما سواء في العزم على احياء العصبية الاسلامية باساءة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم »(٣٥) . كما يلاحظ موريسون ان حماس الحركة الوطنية الذي بدأ مباشرة بعد الحرب قد وحد المسلمين والجماعات المسيحية في هدف مشترك(٣٦) .

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية الى نجاح يذكر . ولم تعد حصيلة نشاط المبشرين افرادا

مسلمين قليلين جدا يصبأون في كل حين ، واستغل في ذلك حداثة السن أو املاق الفقر. وقد أشير من قبل الى تقديرات اندرو واطسن . ويذكر الدكتوران الخالدي وفروخ ان كثيرا من المبشرين أدعى كذبا تنصير جماعات من الناس ، ومن هؤلاء المبشر بلودين الذين ظهر عدم صحة دعواه وان لم يصبأ على يديه مسلم واحد(٣٧) . ويلحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت تنشره الصحف المصرية من حالات جد محدودة ، تكشف الى أي مدى كان نشاط المبشرين عقيما . على ان الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارت من دوي هائل وسخط عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية ينجحون فيها . لم يكن تأثيرهم بالفعل، وانما كان برد الفعل وما يثير نشاطهم من الحنق والغيظ والغضب واذكاء روح العداء للتبشير وللنفوذ الأجنبي .

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبين السياسي والديني لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية ، من أهم ما أعاد ذلك ان المبشرين مزجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الديني بالنفوذ السياسي لبلادهم . ولم تخف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعي التبشير ، ولم يكن بعيدا عن أعينهم ما كان يكتبه المبشرون ليحثوا حكوماتهم على مساعدتهم وليثبتوا لها ان التبشير أفضل أساليب الاستعمار . وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحيفة الأخوان المسلمين في ١١ مارس ١٩٣٨ (٩ محرم ١٣٥٧) قول الكاتب الفرنسي اتين لامي « ان من الواجب على الأمم المسيحية ان تعاكس الاسلام والمسلمين في كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح . على ان مقاومة الاسلام بالقوة تزيده انتشارا ، اما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه فهي تربية بنيه في المدارس التبشيرية أو المسيحية ، ونفث جراثيم الالحاد في صدورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون . فان لم يتنصروا فقد غدوا لا مسلمين ولا مسيحيين » . واذا كان من الواضح ان ترجمة الصحيفة لهذه العبارة غير دقيقة ، فان ما يجعل لمثلها أثره بين المسلمين ما يرونه من نشاط المبشرين بينهم وتركيزهم في الأساس على سلاح التعليم .

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر مقدمة كتاب « الاسلام والفئات الكاثوليكية » تأليف ديفور دي لاتوبلري . وطالع القراء قول المؤلف ان ثمة عداء بين المسيحية والاسلام يستحيل معه على أمم الغرب بسط سلطانها على العالم الاسلامي الا بحمل المسلمين على المسيحية ، وانتقد مسلك الحكومات الغربية في استهانتها بقوة العامل الديني بقوله « ان عادة اللادينية في هذا العصر ولدت في مجتمعنا جهلا بالقضايا الدينية وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة . . . »، ونبه الى أن الضعف السياسي الذي ظهر في الأمم الاسلامية لا يصح ان يخدع الأوروبيين عن القوة الروحية الكامنة في نفوس المسلمين « فالاسلام كما يفهم هؤلاء المسلمون لا يزال قوة دينية عظيمة . وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقية بين جميع المؤمنين . . . » ثم هاجم ما يبدو له أحيانا في السياسة الفرنسية من نزعة الحياد الدينية أو اللادينية وقال « يجب أن نعرف هذه الحقيقة ، وهي اننا كلما ربينا الوطنيين في مدارسنا التي لا

نتحدث فيها عن الدين ، وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية . . . وكلما أدخلنا في تلك العقول الدينية علوما فرنسية بحتة ليس لها صفة دينية ، كلما فعلنا ذلك لقينا منهم ميلا الى كراهتنا سرا أو جهرا . . فلأجل ان نجذب المسلمين الينا يجب قبل كل شيء ان نظهر لهم تفوقا خلقيا ودينيا ، وهذا هو الاحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيقهرون الهلال ويرفعون الصليب نهائيا في أرض الاسلام»(٣٨) . ويمكن ان يتصور أثر مثل هذا الحديث في نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المعادية للاستعمار ، وأيلولة الأمر لدى كثيرين الى النظر الى الاستعمار باعتباره عدوانا مسيحيا على أرض الاسلام .

ردود الفعل :

أشير من قبل الى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التي كانت تصاحب أيا من الأحداث النادرة لنجاح المبشرين في تنصير واحد من المسلمين ، طفلا كان أو صبية . وقد تجمع عدد من هذه الأحداث في ١٩٢٨ ، فولدت موجة عظيمة من الغضب ، وأثارت هياج الهائجين وفكر المفكرين وحمية أصحاب الحمية . حتى انه يمكن اعتبار عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطاف ومن علامات الطريق في هذا الأمر . ويكفي انه العام الذي نشأت فيه جمعيتان من أخطر الجماعات أثرا في التاريخ الاجتماعي والسياسي لمصر الحديثة . وهما جمعية الشبان المسلمين وجماعة الأخوان المسلمين . وكانت الأخيرة هي الجماعة ذات الخطر الأعمق والأبعد بما لا يقارن .

لقد سبقت الاشارة في فصل سابق الى ما افتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للأقباط ، وهي الدعوى التي عارضها الوفد وبرىء منها غالب كبار رجال القبط ، فما لبثت ان تشتتت. ثم لم تكد هذه الحركة تهدأ حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين . وقد اتفق ان جرى في فبراير ١٩٢٨ حادث تبشيري في تركيا ، اهتم به المصريون والمسلمون عامة . كانت تركيا على عهد كمال أتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكما علمانيا فاصلا بين الدين والدولة وانجذبت في موجة التغريب الى أقصى ما حدث لبلد اسلامي أو شرقي . واجتهدت بالمنطق ذاته في مقاومة جمعيات التبشير الغربية التي كانت منتشرة بالبلاد ، رغم ما كان يعوق تلك المقاومة من حصانات جمعيات التبشير ورواسب الامتيازات الأجنبية . وقد استطاعت الجمعيات البروتستانتية الأمريكية خاصة باحدى مدارس البنات بمدينة بروسة ، ان تحمل أربعا من التلميذات المسلمات على تقبيل الصليب صباح مساء ، وتصور لهن نبي الاسلام عليه السلام في صور غير كريمة . وذلك كله رغم سابق تحريم الحكومة تعليق أي شارات دينية في المدارس . كما عرف ان المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكي على أبنيتها . وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على ايجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهن في الخفاء .

ورغم ان حكومة أتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديرها ، فضلا عن تشديد الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس ، رغم

ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحا من الأتراك . واستغل التيار السلفي هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها ، بأنها إذا فصلت الدين عن الدولة وجردت الحكم من طابعه الديني ، انما تسببت في فتح الطريق أمام حركات التبشير . وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون مما أحرج نظام أتاتورك وأحرج الحركة العلمانية وأثار العواطف الدينية باسم الاسلام المهدد ضد الحركة الكمالية . وذلك كله رغم ان النشاط التبشيري كان بدأ ونما في أنحاء الامبراطورية التركية على عهد الدولة العثمانية التي كانت تحكم باسم الخلافة الاسلامية . وكذلك نشأ على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذي كان يحمي فيما يحميه من مصالح الدول الغربية ، حركات التبشير الوافدة من هذه الدول .

كان للحادث أثر واضح في الرأي العام المصري ، ركزت عليه الصحف وأفسحت له أنهرا من صفحاتها الأولى . واذ كان تيار الحركة الوطنية الديمقراطية في مصر وقتها يجد في التجربة الكمالية في تركيا مركز اشعاع لكثير من القيم الجديدة في التحديث والتطوير ، ومثلا يبتغيه في بعض الجوانب ، ويتحدث عنه المفكرون والمصلحون بروح العطف والتأييد ، فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والاصلاح الديني ، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتج عن التبشير من ردود فعل محافظة ، تربط بين العداء التبشيري للاسلام وبين حركة التجديد الفكري الاجتماعي ، وتسم تلك الحركة الأخيرة بميسم العداء للاسلام ، وتضعها مع التبشير مع الاستعمار في بوتقة واحدة . كتبت صحيفة البلاغ الوفدية في ٦ مارس ١٩١٨ « الحق ان هذه الهيئات التبشيرية التي تعمل في كل بلاد الشرق ، وحتى على قرب من قلب الاسلام أو الحجاز ، قد انتشرت انتشارا واسعا ، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية الى حد خطير للتأثير على النشء الصغير وتحويله عن دين أبويه . . . ولقد قاست الأمم الشرقية كثيرا من الآلام نتيجة قيام الارساليات التبشيرية فيها ، عاملة مجدة على سحق الثقافة القومية والروح الوطنية في النشء الصغير . بل قاست تركيا ومصر وسوريا على وجه خاص من هذه الارساليات التبشيرية ما يكاد الانسان لا يصدق انه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورته . ولكنه مع هذا وقع ولا يزال واقعا بالفعل الصحيح المؤلم . . »[٣٩] .

وفي الوقت ذاته الذي جرى فيه هذا الأمر ، جاء انعقاد مؤتمر المبشرين بالقدس في ابريل ١٩٢٨ ، مما سبقت الاشارة اليه ، وتناثرت الأخبار عما يدور في جلساته السرية من طعن في الاسلام . وأثار ذلك دويا كبيرا خاصة في فلسطين ، البلد الذي كانت احشاؤه تلتهب من الصهيونية وسياسة الانتداب البريطاني ، ولم يكن يحتمل المزيد من الاثارات الطائفية . ولذلك هطلت البرقيات على مصر كالأمطار ، تستصرخ الرأي العام فيها ضد المؤتمر . أبرقت الجمعية الاسلامية بحيفا تصف ما أحدثه المؤتمر من غليان عظيم بين المسلمين ، ومطالبة الفلسطينيين حكومة الانتداب بحل المؤتمر واخراج المبشرين واتلاف ما يوزعون من منشورات ضد

الاسلام[٤٠] . وبعثت سكرتارية المجلس الاسلامي الأعلى تصور ما اجتاح المسلمين هناك من موجات السخط ، وما تثيره أعمال المبشرين من فتن « تنافي روح المدنية والتسامح الديني » ، وتستهجن سياسة الانتداب البريطاني التي ترمي الى اتخاذ فلسطين وطنا قوميا للصهيونيين ، وتجعله بؤرة لقوات التبشير وتزرع روح التعصب الديني بين أبناء الوطن الواحد . وأرسلت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الاسلامي بالقدس والجمعية الاسلامية بنابلس ومفتي حيفا برقيات الى جمعية الشبان المسلمين تصف مطاعن المبشرين في الاسلام ، وتهاجم نشاط جون موط الرئيس العام لجمعيات الشبان المسيحيين . وكان موط رئيسا لمؤتمر القدس ، جاءها من مصر ثم سافر منها الى صوفيا لعقد مؤتمر تبشيري آخر . وقد جاء في البند السادس من قرارات مؤتمر القدس « يجب العناية بزيادة عدد المتنصرين بطريقة الخفاء أم العلانية ، ويجب العناية باقامة كنائس خاصة مؤلفة من المسلمين في بعض الأقطار الاسلامية ، وأخيرا يجب الاستفادة من الانقلاب العظيم الجاري في كثير من الأقطار الاسلامية وهو الانقلاب المطاوع بازاء الحياة المسيحية والرسالة المسيحية » . واحتشد المسلمون في المسجد الأقصى آلافا وأضربت مدن فلسطين وأغلقت الحوانيت فيها احتجاجا على المؤتمر وسياسة الانتداب[٤١] .

كتب عباس محمود العقاد يقول ان نتيجة عمل المبشرين في مصر وبلاد الشرق القريب بعد جهاد عشرات السنين هي الفشل ، وان جماعات المبشرين في مصر ، وسوريا والسودان قد أنفقت ألوف الجنيهات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات ، وما تطبعه من رسائل وما تفتحه من أندية للمحاضرات وما تؤديه في السر والعلن لجذب بعض الفقراء . ومع ذلك ؛ « لا نرى أحدا غير دينه من أثر هذه المساعي التبشيرية ، الا افرادا قلائل ضاقت بهم سبل الرزق فوجدوا منه كفايتهم في أحضان تلك الجماعات ، ثم ما برحوا يهددونها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجابوا الى الطلب » وهاجم المبشرين الأمريكيين خاصة لخططهم المثيرة للنفوس وطعنهم على النبي عليه السلام ، وقال أن التبشير صار وسيلة لتعيش المبشرين واسترزاقهم « ويبدو أن المبشرين لما تعذر عليهم أن يتقدموا في آخر العام ببيان المتنصرين من المسلمين وغير المسلمين ، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعملهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التي تلقي وعدد السامعين الذين يترددون عليهم وعدد المسلمين الذين يشتركون في أنديتهم . . . » ثم ذكر ان أخبث وسيلة يلجأ اليها هؤلاء ، ليس فقد الأديان الذي يتم صراحة فيستفز روح الدفاع ، ولكنه التسلل الى عقول الصغار في المدارس وغواية الفتيان وغير ذلك[٤٢] .

الهجوم في مصر :

في الوقت ذاته حدث في مصر حادث القس زويمر ، وكان هذا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكيين في مصر وسوريا وفلسطين ، والمسؤول عن تحرير مجلة العالم الاسلامي . وواحدا من أقطاب كافة مؤتمرات التبشير التي انعقدت منذ ١٩١٠ ، وعرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد

الاسلام[٤٣] . كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأوقاف المصرية بدخول المساجد واصطحاب العلماء وهواة الآثار ، وقد استغل هذا التصريح الصادر اليه بوصفه مستشرقا ، استغله في دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير في ١٩٢٦ ، الأمر الذي دعا مدبر المساجد وقتها فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف الى استدعائه وانذاره بسحب التصريح . وفي ضحى ١٧ ابريل ١٩٢٨ ذهب الى الأزهر مع ثلاثة أجانب من بينهم امرأة ، فتبعه مراقبو الجامع لعلمهم بنشاطه التبشيري . ودخل المبشر ومن معه حلقة درس الشيخ سرور الزنكلوني أثناء شرحه لسورة براءة ، ووزع على الطلبة في استتار ثلاث رسائل قيل انها تتضمن تفسيرات مسيحية لآية الكرسي ولأسماء الله الحسنى ، ثم ترك الحلقة الى غيرها يوزع رسائله . وأهاج هذا الأمر نحوا من ثلاثة آلاف أزهري كانوا موجودين وقتها ومزقوا الرسائل استفزتهم جرأة الرجل يقوم بالتبشير في صحن أكبر جامع اسلامي ، وعم السخط حتى كاد ان يفلت الزمام لولا روح الضبط التي أشاعها العلماء .

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه ، وأوفد العلماء منهم من قابل مصطفى النحاس رئيس الوزراء ، طالبين اليه وقف اعمال التبشير في مصر ووقف توزيع رسائل المبشرين في الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات ، فسحبت الوزارة تصريح القس واضطر زويمر ان يصرح باستعداده للاعتذار للأزهر[٤٤] . ولكن الحادث استمر يشغل الرأي العام فترة طويلة . وشارك الأقباط في حملة السخط ضد التبشير . كتب كليم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر ، مهاجما دعوى الانجليز حماية الأقليات في مصر ، ومنوها بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتح للانجليز استغلال الهياج ، وقال انه لو حدث مثل حادث زويمر في أية كنيسة لاستغلته بريطانيا لتأييد دعواها عن تعصب المسلمين ، ثم قال « لا تعتقدوا (المسلمون) أن الأقباط في مصر أقل استنكارا لهذا الحادث منكم ، فهم أحرص ما يكونون على الألفة والأخاء بينهم وبينكم »[٤٥] . وتعاقبت برقيات الاحتجاج والهجوم على المبشرين[٤٦] . وكتب عباس العقاد عن « الأمريكيات في الدين . . . » يسخر من التبشير الأمريكي بقوله ان « أمريكا مهبط الوحي الذهبي » ، ويسخر من زويمر بأن حادثته هي من مناظر السينما الأمريكية ، وأن « الأمريكيات » لم تدخل في شيء الا أحالته « من الجد الى الهزل ومن الوقار الى الصبيانية والصغار » ، وانه من المفاكهات ان أناسا من أمريكا التي كانت مجهولة يوم ظهور المسيحية ، يجيئون الى وطن المسيح في الشرق والى فلسطين خاصة لينقذوا دينه « وبأية وسيلة ؟ بهذه الوسائل القردية »[٤٧] .

وأثير الموضوع في مجلس النواب ، بأسئلة وجهها كل من خليل أبو رحاب ومحمود لطيف وعبد الحميد سعيد الى رئيس الوزراء ووزير الداخلية ، لمعرفة ما ستتخذه الحكومة من اجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء المبشرين ، سيما ان للحادث مثيلا في ١٩٢٦ . وذكر عبد الحميد سعيد أن المبشرين الأمريكيين يجوسون في مصر « وينشرون جراثيم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات » ، وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الادارة وخوفهم من شبح

الامتيازات الأجنبية . « وأن هؤلاء هم خدمة مأجورون يعملون لمصلحة المستعمرين في الشرق » وأنه لا يكفي سحب ترخيص القس ، انما ينبغي مراقبة هؤلاء الناس ومنعهم من دخول المساجد . وذكر محمود لطيف أنه يتعين على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس . وجاء رد رئيس الوزراء مراعيا ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة ، وما تمنحه للأجانب ومنهم المبشرون من حصانات ، فاكتفى بذكر اهتمام الحكومة بالأمر واعتذار القس عن فعلته واظهار وزير امريكا المفوض لأسفه ، وامتدح الأزهريين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة(٤٨) .

وفي الوقت ذاته شاع خبر مؤداه ان ناظرة امريكية لاحدى مدارس الاسكندرية ومن دعاة التبشير ، ألحقت صبية مسلمة قاصرة بمستشفى بشبين القناطر ، وأغوت الفتاة عن أهلها وعن دينها ، ورفضت تحت مظلة الامتيازات الأجنبية اعادتها الى ذويها ، رغم طلب السلطات الادارية ضمها الى أسرتها . وأثار الحادث سخطه المعتاد ضد نشاط المبشرين وضد الامتيازات الأجنبية التي تحمي هذا النشاط ، وارتفعت المطالبة بالغاء الامتيازات ، أو بالأقل تعديلها بما يمكن الحكومة من وقف الفوضى والعبث . وأثير هذا الموضوع أيضا في مجلس النواب بسؤال وجهه الى الحكومة الدكتور محجوب ثابت الذي نبه الى أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات ، وطلب الى الأجانب وجوب مراعاة واجب الضيافة وأن تراعي جمعياتهم في مدارسها ومستشفياتها ما ينص عليه دستور مصر من حماية الدولة لحرمة الأديان ، وذكر ان الحادث وقع مثيل له في ١٩١١ ، في ولدين يتيمين دخلا ملجأ تبشير فتنصرا ، وتدخلت جمعية العروة الوثقى ونجحت في اخراج واحد وعشرين طفلا من هذا الملجأ ، وذكر انه يتعين على المبشرين ان يعلموا ان مسلمي مصر ومسيحييها ويهودها «ان هم الا طير مؤتلف على شجرة واحدة» وأجاب رئيس الوزراء على سؤال النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر ، ان أخا الصبية حصل على حكم شرعي بضمها ، وان الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية البريطانية التابع لها المستشفى(٤٩) .

وفي اكتوبر ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لاحدى المبشرات العاملات بمدينة السويس،ألقته في الاجتماع السنوي لجمعية المبشرين العامة بمدينة بلفاست ، تحدثت فيه عن جدوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم في مدارس التبشير ، وصيرورة الأولاد اكثر ميلا للنصرانية . واستفز الخبر الشيخ محمد شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر ، ونشط يهاجم المبشرين ومدارسهم ويطالب بحجب الأبناء عن تلك الارساليات ، اسوة بما يفعله القبط من حجب أولادهم عنها ، وانتقد تفريط المسلمين في دينهم(٥٠) . ونشرت صحيفة الفتح لعبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين ولمن يدعى محمد عبد الحميد ، نشرت هجومها على مدارس الفرير بمصر لما أشيع من أن بعض القسس المدرسين بها يهاجم الاسلام ويطعن فيه

ويضطهد من يصوم رمضان من تلاميذها ، وناشدا شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية العمل على وقف هذا الأمر . ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة اسكندرانية ورحلوها الى أسوان لتنصيرها(٥١) .

واستمرت هذه الأمثلة تتعاقب فرادى على فترات ، تثير على قلتها الخوف والغضب . حتى كان عام ١٩٣٣ . اذ انكشف من أحداث المبشرين ما وصفه الدكتور محمد حسين هيكل بقوله « حدث حادث اهتزت له البلاد ، وكان له في موقفنا وموقف الحكومة (حكومة اسماعيل صدقي) أثر عميق . ذلك ان نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة في ثوب مخيف . وتناقلت الصحف يومئذ ان الجامعة الأمريكية بالقاهرة هي مصدر هذه الدعايات التبشيرية ، وان بها أركان الحرب التي تنظم هذه الدعايات . وكان غريبا حقا هذا النشاط الذي أبداه المبشرون والذي لم يسمع بمثله من عشرات السنين . فقد امتد هذا النشاط من القاهرة الى بورسعيد والى غيرها من المدن والأقاليم . وقد تحدثت الصحف عن وسائل الاغراء التي يلجأ اليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الأبرياء من أبناء المسلمين الفقراء . وارتاع الناس لهذه الحملة ايما ارتياع ، وجعلوا ينظرون الى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم الرضا . . » وتألفت على أثر ذلك جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمع بدار الشبان المسلمين ، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغي « وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا . . وكنت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير » . وذكر أن كان ذلك من العوامل التي دفعته الى تأليف كتابه المعروف « حياة محمد » ثم كتبه التالية ومنها « الصديق أبو بكر » و « الفاروق عمر » . . .(٥٢) فكان خير ما أنتج الأديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير ، وبمراعاة مكانة الدكتور هيكل الأديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر الى أي مدى كانت هجمة المبشرين الضالة العقيمة تمس صميم الوجدان المصري وتلهبه .

وتتحصل الواقعة في أن المسز رتسو ناظرة مدرسة دار السلام ببور سعيد عملت على تنصير تسعة من طالبات القسم الداخلي المسلمات وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجي . واضطرت الحكومة الى ابعاد الناظرة عن مصر ، والى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجىء القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بانشاء ملاجىء لتربية اليتامى حتى يمكن ابعادهم عن أوساط المبشرين(٥٣) .

وتعاقبت أحداث قليلة في السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة انشئت بجوار الأزهر لتعليم العميان القرآن بالحروف البارزة ، وظهر ان مديرها كاهن ذو صلة بأحد المبشرين بمدرسة الأمريكان بالأزبكية وبالمبشر الأمريكي موريس(٥٤) . ومنها غواية قبطى أرثوذكسي واختفائه بتأثير المبشرين الكاثوليك مما أثار السخط بين القبط والمسلمين معا(٥٥) . ومنها الكشف عن الدور

التبشيري الذي تمارسه ممرضات مستشفى هرمل بمصر القديمة التابع للارسالية الانجليزية وغوايتهن للفقراء من المرضى المسلمين[٥٦] . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن في الاسلام والدعوة للمسيحية[٥٧] . واستمر الوضع على هذا المنوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهدأ نشاط الارساليات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبة ايفادهم من بلادهم الى مصر والشرق[٥٨] .

ما أن ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قويت المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتحريمه وتجريمه . وفي فبراير ١٩٣٩ تقدم عضو مجلس الشيوخ الدكتور عبد الخالق سليم بمشروع قانون يمنع الدعاية بين الأحداث لتغيير معتقداتهم الدينية ، وبعد أن تداول المشروع في لجان المجلس وجلساته[٥٩] ، رأت الحكومة وقتها ان تتقدم هي بالمشروع المطلوب ، وأرجىء مشروعها فترة[٦٠] . ثم نوقش بجلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ . وكان يتضمن في مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المعدة لاقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبناء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين ، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ في دروس غير دينهم أو سماع الأراء والخطب الخاصة بدين آخر . وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصورة الشاملة قد أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا ، وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير في هذا المشروع هو حوادث التبشير التي أسخطت المصريين على اختلاف معتقداتهم ، وان اعتناق فرد أو أفراد لدين غير دينهم يعتبر فتنة ، وان مما يؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن في الأذاعة ، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من مجاملة المسيحيين في الكنائس ، ثم هاجم المبشرين قائلا ان نشاطهم لا صلة له بالدين . وذكر وهيب دوس انه يوافق على فكرة المشروع ، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان الى الفتنة . وعلق احمد يوسف الجندي (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) ان منع الدعوة الدينية عامة حسبما ورد بالمشروع قد لا يتفق مع الدين الاسلامي . وأجاب الشافعي اللبان الذي حضر الجلسة عن وزارة الداخلية ، بأن المنع لا ينسحب على الدعوة الاسلامية ، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع ، اعادته الى لجنة العدل لدراسته[٦١] . ثم أعدت الحكومة مشروعا آخر في عهد الوزارة الوفدية ، ونيط أعداده بلجنة صيانة الآداب التي يرأسها وكيل وزارة الشئون الاجتماعية ، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان[٦٢] . وحرص المشروع الجديد على الاعتراف في صدر احكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب ، وأن يكون الترخيص بانشاء الكنائس ومعابد غير المسلمين بأمر ملكي ، ثم نصت المادة الثالثة منه « لا يجوز اعداد امكنة للخطابة أو الدعوة الدينية يباح الدخول فيها لأبناء أديان أو عقائد مختلفة الا بترخيص من وزارة الداخلية . . . » ونصت المادة الرابعة « لا يجوز أن تكون محلا للدعوة الدينية الأماكن التي يجتمع

فيها أبناء أديان وعقائد مختلفة ، سواء كانت منشآت معدة لأغراض انسانية كالمستشفيات . . . أم منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها . . . » . ومنعت المادة الخامسة في معاهد التعليم اشتراك التلاميذ أو تركهم يشتركون في دروس دينية غير ديانتهم ، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدين غير دينهم . وحظرت المادة السادسة القاء خطب أو توزيع نشرات في المحال والمحافل العمومية تتضمن طعنا أو مساسا بدين من الأديان . ومنعت المادة السابعة اغراء شخص أو اكراهه على صلاة أو وعظ يتنافى مع عقيدته الدينية سعيا وراء تحويله منها . وتعرضت المادتان التاسعة والعاشرة لاعتبار كل مولود مجهول الأب مسلما ، ولمسئولية مؤسسات الأحداث عن تغيير ديانات الناشئة بها . وخولت المادتان الثامنة والحادية عشرة البوليس سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام . وقررت المادة الثانية عشر عقوبات الحبس والغرامة على مخالفة القانون[٦٣] . . على ان هذا المشروع لم يتح له الصدور .

ثلاثة عوامل :

لم يكن النشاط التبشيري وحده العامل المثير للوجدان الديني ، انما صاحبته هجمة استعمارية سياسية ضد الاسلام . واذا كان اتصال التبشير بالسياسة الاستعمارية أمرا قد لا تظهر للبعض وشائجه سافرة ، فان تلك الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الاسلامي ، بما ربط بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاداة الاسلام ، وبما أنعش روح المقاومة الاسلامية كعامل سياسي وكجامعة سياسية . وظهر ذلك في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات في المغرب العربي وفلسطين .

أما بالنسبة للمغرب العربي ، فالمعروف ان فرنسا احتلت الجزائر في ١٨٣٠ واحتلت مراكش في ١٩١٢ . وكلا البلدين يتكون من أغلبية عربية وأقلية بربرية . وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنستهما ، واستوجبت الفرنسة اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الآخيرين عن مواطنيهم . واذا كان الاسلام من عوامل التوحيد القومي بين العنصرين ، فقد عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الاسلام كدين وكنظام تشريعي . وبدأ في الجزائر ما سميٰ بالسياسة البربرية في ١٨٥٩ ، اذ صدر قانون ينحي قبائل البربر عن أحكام الشريعة الاسلامية . وكان هذا الاجراء من أسباب ثورة ١٨٧١ هناك . وفي ٢٩ أغسطس ١٨٧٤ صدر قانون فرنسي يفرض على قبائل البربر أن يتحاكموا الى قضاة فرنسيين ، وأن يطبق عليهم ما سمي بالعوائد البربرية كبديل للشريعة الاسلامية ، وذلك بالنسبة لمسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب ومواريث ، وبالنسبة للمعاملات المدنية من عقود وأملاك . واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الاسلامية حتى شمل مسائل الجنايات . وفي ١٠ سبتمبر ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم الاسلامية جميعه الى المحاكم الفرنسية .

وفي مراكش ، فرغم ان فرنسا أعلنت عند احتلالها التزامها بعدم المساس بالشرائع القائمة

ولا بنفوذ السلطان ، فقد عملت من بعد على عزل المراكشيين عن العالم العربي ، فحظرت دخول الصحف العربية وقاومت تطور اللغة العربية بين البربر خاصة . وفي ١٤ سبتمبر ١٩١٤ أصدرت قانونا بتطبيق عوائد البربر عليهم في مسائل الأحوال الشخصية بدلا من أحكام الشريعة الإسلامية . ثم أصدرت في ١٦ مايو ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الاسلامية ، فألغت التشريع الاسلامي بالنسبة لهم ، وأنشأت محاكم عرفية تقضي بينهم على غير أحكام الشريعة في المسائل المدنية والتجارية ، وأبدلت بالمحاكم الشرعية محاكم فرنسية . وصحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها . وصحب ذلك كذلك تشجيع ارساليات التبشير الكاثوليكية بين البربر ، حتى بلغت مراكز التبشير بينهم في ١٩٣٠ نحو ثمانين مركزا تنتشر في المدن والقرى ، فضلا عن انشاء المدارس التي يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادىء الاسلام واللغة العربية . وقد قوبل ذلك جميعه بمظاهرات شعبية كبيرة انضم اليها الموظفون ، وامتلأت المساجد بالمتظاهرين ، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللمحافظة على الشريعة الاسلامية ، وللمطالبة بالغاء القوانين التي ترمي الى التفرقة بين العرب والبربر ، وبوقف النشاط التبشيري واعادة المحاكم الشرعية بين القبائل(٦٤) .

وبالنسبة لفلسطين ، فان احداث وعد بلفور ١٩١٧ ، والانتداب البريطاني عليها بعد الحرب العالمية الأولى ، ومؤازرة السياسة البريطانية لانشاء وطن قومي لليهود بفلسطين ، كل ذلك معروف مشتهر ، والمهم في سياق الموضوع المعروض أنه في ١٩٢٩ جرت أحداث حائط المبكى هناك ، واتخذ الصراع القومي بين العرب والصهيونية شكل صراع ديني ، كان من شأنه أن يستفز العواطف الاسلامية لدى المصريين وغيرهم من الشعوب التي تدين بالاسلام . وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمر اسلامي عام بالقدس لتعبئة الشعوب الاسلامية والعربية ضد الهجمة الصهيونية ، واتجه الرأي الى انشاء جامعة اسلامية في القدس . واذا كان الأزهر بايحاء من الملك فؤاد قد عارض فكرة انشاء هذه الجامعة ، خشية ان تقوي الجامعة المقترحة من المركز الديني الاسلامي للقدس مما يتحدى أمل الملك فؤاد في الخلافة الاسلامية . فان الحركة الوطنية المصرية قد انتقدت مسلك الأزهر ، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسي وقتها يهاجم الأزهر ، ويقول انه كان الأولى به بدلا من أن يعارض في انشاء جامعة اسلامية بالقدس ، ان يقاوم حركة التبشير التي ترعاها الحكومة المصرية (حكومة اسماعيل صدقي وقتها) ، وان يقف ضد قتل المسلمين كالانعام في برقة بليبيا وضد اخراج البربر من حظيرة الشعائر الدينية الاسلامية في كل من تونس والجزائر ومراكش(٦٥) . وكان لكل ذلك صداه وردود فعله في اتجاهات الرأي العام المصري(٦٦) . بما استفز جميع المشاعر الوطنية والدينية فضلا عن المشاعر العربية القومية التي كانت لا تزال وليدة في الوجدان القومي والسياسي المصري . واذا كانت فلسطين هي طريق العروبة الى مصر وهي همزة الوصل بين مصر وبين الانتماء العربي ، فقد بقيت المشاعر

العربية الوليدة ممتزجة بالمشاعر الاسلامية ، حتى قدر لها أن تتبلور في الأربعينات ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وخاصة مع حرب فلسطين في ١٩٤٨ ، وذلك على تفصيل أشير اليه في سياق آخر غير سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار[٦٧] .

ومن جهة أخيرة ، لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية وحدهما هما ما أهاج العواطف الاسلامية ودعما التيار الاسلامي السياسي في مصر خلال الثلاثينات ، انما ساهم في ذلك أيضا بصورة مؤثرة وفعالة ، أن الواقع المعيش وكل ما نشأ ونما في المجتمع المصري من أفكار جديدة ومؤسسات حديثة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مستحدثة للعيش ، كل ذلك لم يسفر عن التحقق الكامل للأمل المرجو في التحرر من الاستعمار والاطاحة بالاستبداد والرخاء الاقتصادي . وأمكن بذلك خلال الثلاثينات خاصة ، ان تقترن حركة التنوير الفكري لدى البعض بحركة التبشير وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة انها كلها تمثل هجوما استعماريا على الاسلام وذلك أيضا على تفصيل أشير اليه في سياق كتاب آخر[٦٧] بما لا وجه معه للتكرار .

والخلاصة انه يمكن القول ان ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفعل والأشمل في نمو التيار السياسي الديني خلال الثلاثينات من القرن العشرين . وهي احتدام المشكلة الفلسطينية التي استدعت اهتمام المصريين بجامع الاسلام بين البلدين ، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأي العام المصري . وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ خاصة قبل أن تتبلور مفاهيم الاصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقا لأي من تيارات الفكر الاشتراكي الذي لم يكن قد رسخت جذوره بعد في تلك الأونة بأرض مصر . . والعامل الثالث هو رد الفعل الاسلامي تجاه النشاط التبشيري .

٢ ـ الأخوان المسلمون

الجمعيات الدينية :

إذا كان المجتمع المصري قد عرف في العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية ، تمثل أساسا في الطرق الصوفية على تعددها واختلافها وتفرعاتها ، فقد انضاف الى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم في أواخر القرن التاسع عشر ، يتمثل في الجمعيات الأهلية التي يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية . واستمد هذا الشكل هياكله من هياكل التنظيم التي وفدت الى مصر من أوروبا ، وسواء بالنسبة للنشاطات الاقتصادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة بالدولة وأجهزة الحكم .

وعلى وفق هذه الأنماط الجديدة ، نشأت جمعيات دينية اجتماعية ، وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى ، مثل جمعية مكارم الأخلاق الاسلامية ، وجمعية العروة الوثقى الاسلامية ، وجمعية المواساة الاسلامية ، بفروعها في الاسكندرية وطنطا والسويس . ثم حدث ان نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا في العشرينات حتى بلغت نحوا من عشرين جمعية دينية رئيسية ، المركز الرئيسي لغالبها في القاهرة ، ولها فروع في الأقاليم وخاصة في عواصم المحافظات . ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى ، وجمعية الهداية الاسلامية ، وجمعية احياء السنة المحمدية ، وجمعية المسلم العامل ، وجمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وجمعية أنصار السنة ، وجمعية الاخاء الاسلامي ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، وجمعية الرابطة الاسلامية ، وجمعية المساعي الخيرية ، وجمعية السنيين (أو السبكيين نسبة الى الشيخ محمد خطاب السبكي) . ولكل من هذه الجمعيات لائحة تنظمها ، ولها هدف يتعلق بجانب من جوانب المحافظة على الدين الاسلامي ، كالوعظ والارشاد وحفظ القرآن واحياء السنة وتدريس مبادىء الدين ، أو هدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيري ببذل نوع ما من أنواع العون

للضعفاء أو الفقراء . وكان أنشط هذه الجمعيات ما تعلق نشاطها بالوعظ والارشاد، اذ تصرف جهد العاملين بها في القاء المحاضرات والنصائح الدينية في اجتماعات دورية واصدار المجلات التي تنشر تعاليمها ، والتي تركز على التذكير بأسس الاسلام وبيان محاسنة[٦٨] . وأهم الدوافع المنشطة لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشئوها من خطر يتهدد الاسلام وعمق اليقين به في نفوس الناس ، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة الى احضان المدنية والحضارة الأوروبية الوافدة . فجاء نشاطها مرتكزا في الاساس على بيان محاسن الاسلام ومساوىء الحضارة الأوروبية . ومن هذه الدوافع أيضا النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الديني التقليدي القديم ، والانتشار الساحق لوسائل الاعلام واجهزة التثقيف الحديث الذي تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المنفردة ومركز الصدارة ، مما لم تنازع عليه قرونا طويلة ، فجاء اهتمامها باشاعة التربية الاسلامية ونشر مبادىء الاسلام وأصول الدين والعبادة . ومن هذه الدوافع كذلك ، ان المهتمين بالدعوة الاسلامية وجدوا في نظم الجمعيات نمطا أكثر رشدا وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط السابقة التي تستند الى شخصية أمام فرد أو شيخ صالح . وعلى أية حال فلا يلحظ أن تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الديني البحت الى الميدان السياسي . وانما اقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الاشارة اليه ، وغايته تثقيف الأفراد وتعليمهم أصول العبادات واشاعة مكارم الأخلاق والحض على الفضيلة ، دون الولوح من باب السياسة أو التصدي المباشر لدعوة تتعلق بالسلطة السياسية في البلاد أو باتخاذ المواقف في القضايا السياسية العامة .

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأوها شأو جمعية الشبان المسلمين التي تكونت في ١٩٢٧ ، والتي كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصور على الميادين الثقافية والخيرية ، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسي السافر. وأن الاشارة الى الشبان المسلمين يجد أهميته من كونها من علامات الطريق في هذا السياق ، ومن كونها شاهدا على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الديني في مصر والبلاد العربية وقت نشأتها .

وضع النظام الداخلي للجمعية في نوفمبر ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده في يونية ١٩٢٨ . وحرص نظامها على التصريح بحظر تدخلها في السياسة في أية ظروف ، واشترط في العضو ان يكون مسلما ليست لديه ميول تتعارض مع الاسلام ، وأن هدف الجمعية نشر مبادىء الاسلام الانسانية وأخذ الحسن من ثقافات الشرق والغرب ورفض السيء منها . وشكل مجلس ادارتها برئاسة عبد الحميد سعيد عضو الحزب الوطني، ونائب الرئيس الشيخ عبد العزيز جاويش المفكر الاسلامي وكاتب الحزب الوطني قبل الحرب العالمية الأولى ، وأمين الصندوق أحمد تيمور باشا ، والسكرتير العام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية . ومن أعضاء مجلس الادارة الآخرين الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ أحمد ابراهيم استاذ

الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق وأحمد الغمراوي ويحيى الدرديري وأحمد مظهر ومحمد علي فضلي ومحمد المهياوي الصحفي وعلي شوقي . ويلحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس ادارتها إنها تستهدف الدعوة للاسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعني ابتعادها النسبي عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية ، ومع الحرص على تخير الأحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انغلاق . واذا كان مجلس ادارتها قد ضم من ذوي الاتجاه السلفي كالشيخين جاويش والخضر حسين ، فقد ضم المجلس أيضا الشيخ أحمد ابراهيم من أساتذة الشريعة المناصرين للتجديد على طريق الأستاذ الامام محمد عبده ، كما كان الغمراوي والدرديري ومظهر ممن درسوا الثقافات الغربية في جامعات لندن وجنيف وفيينا .

وما لبث أن أسست جمعيات الشبان المسلمين في فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة . وانعقد في ابريل ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الاسلامية في يافا نوقشت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يماثل اللائحة المصرية . وما يتعين ملاحظاته ان كان من بين أهم قرارات هذا المؤتمر ، حث المسلمين على انشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير ، كما كان من أهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق اصدار كتيبات تحذر من المدارس الأجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير ، وتهيب بالاباء الا يرسلوا أولادهم الى تلك المدارس الا بعد ان يتزودوا بقوة الايمان بالاسلام والولاء للوطن . وكانت صحيفة الفتح التي يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الالحاد في المدارس والجامعات ورسائل المبشرين في معارضة الاسلام ، مع حث الأزهر على مطاردتهم والتنبيه الى واجب جمعيات الشبان في هذا الشأن ، والمطالبة بتعليم الدين بالمدارس لمقاومة هذه الموجة[٦٩] . والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم[٧٠] .

وما لبث « الشبان » ان أهاجهم نشاط المبشرين وما يلقونه من محاضرات ـ بالجامعة الأمريكية بمصر طعنا في الاسلام ، كما أهاجتهم أحداث حائط المبكى في فلسطين (١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر في مراكش (١٩٣٠) واجراءات القمع العنيف التي مارسها الايطاليون في ليبيا واعدامهم عمر المختار . وقد عقدت الجمعية اجتماعا بالاسكندرية في مايو ١٩٣٠ ثم انعقد اجتماع آخر لمجالس ادارة الجمعيات بالقاهرة في يولية التالي، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الاسلام ، وأرسلت خطابات الى وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوهما الى مقاومة نشاط المبشرين . كما وجهت بيانا أكتوبر ١٩٣٠ الى ملوك وشعوب الاسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهروالمؤسسات الدينية بمصر والى علماء الزيتونة بتونس وجامع القيروان بفاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق واندونيسيا وجماعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الاسلامي الاعلى بالقدس ، وذلك ضد السياسة الفرنسية لسلخ البربر عن الجماعة الاسلامية في مراكش والجزائر . وكتب محب الدين

الخطيب يستصرخ المسلمين على ما يصنعه اليهود بفلسطين من ايقاظ للفتنة واعتداء على الأماكن المقدسة للمسلمين بالقدس ،بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل ان يتصاعد الصراع حول حائط المبكى[٧١] . كما هاجمت في يوليه واغسطس ١٩٣٠ ، كلا من السياستين التركية والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على املاك الاوقاف في بلدها ، وأبرقت ببيانات الاحتجاج على ذلك . وكان محب الخطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم مصطفى كمال اتاتورك بأنه يقوض دعائم الاسلام بالغائه العمل بالشريعة الاسلامية وتصفيته للمحاكم الشرعية واستبداله الحروف اللاتينية بالحروف العربية في الكتابة . واشتد في هجومه هذا بما الجأ الحكومة الى التحقيق معه[٧٢] .

ومن ذلك يتبين أنه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان في يوليه ١٩٣٠ خطا « الشبان المسلمون » خطوة ملحوظة في طريق النشاط السياسي ، وتداخلت دعوتها بالمفاهيم السياسية. وكان من أهم ما ناقشه هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الاسلامي بين الأقطار الاسلامية المختلفة ، وتعليم الأطفال مبادىء الاسلام الحسنة ، ومقاومة حركات التبشير والالحاد . وبالنسبة للمسألة الأولى حث المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الاسلامية . ويبدو أنه نظر الى الخلافة الاسلامية لا في العمل لاستعادة الخلافة الاسلامية . ويبدو أنه نظر الى الخلافة الاسلامية لا في صورتها التقليدية كجامعة سياسية دينية تقوم بديلا عن الجامعة الوطنية ، ولكن باعتبارها كيانا يظهر التضامن بين الأمم التي تدين شعوبها بالاسلام ، بمعنى انها نمط من العلاقات الدولية لا يحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها ، وانما يعترف بها ويقوم بجوارها . لذلك دعا لانشاء عصبة للأمم الاسلامية. وقدر انه يصعب العمل من أجل اعادة الخلافة حاليا (بالمفهوم الذي دعا اليه) ولكن يجب ان يكون احياء الخلافة هو رغبة كل عضو . وبالنسبة للمسألة الثانية ، أوصى الحكومات بتعميم تعليم الدين ودراسة التاريخ الاسلامي وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس ، مع منع المحاضرات والدراسات الالحادية ، ومع تطبيق التشريع الاسلامي بمنع البغاء والخمر والميسر ومنع تبرج النساء . وبالنسبة للمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الالحاد وأرسال المبعوثين لدحض حجج المبشرين في اجتماعاتهم العامة ، ودعوة حكومات الدول الاسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر الهجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمي .

وبهذا يظهر ان الجمعية التي نشأت حريصة على الابتعاد عن السياسة « في أية ظروف » ، ما لبثت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية ، ان وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة ، فتطرح فكرة الخلافة ، حتى ولو كان هذا الطرح في اطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسي على أية حال ، وحتى لو كان هذا الطرح كمجرد رغبة « يصعب العمل من أجلها حاليا » كما تطرح مسألة تطبيق التشريع الاسلامي ، وتتخذ المواقف من سياسات الدول

والحكومات ، وهي مواقف سياسية بالضرورة .

والظاهر ان الجمعية كانت تستند في تمويلها على يسر ذوي اليسر من مؤيديها، مثل الأمير عمر طوسون الذي كان يشملها ويشمل جمعية الاسكندرية خاصة برعايته، والذي عرفت علاقاته ببعض من أقطاب الحزب الوطني من سنين سابقة . وقد سبقت الاشارة الى ان رئيس الجمعيات كان من رجال الحزب الوطني ، كما كان الشيخ جاويش على علاقات قديمة بالحزب . ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة ، خشية ان تفيد تلك المساعدة اصطباغ سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية . وان الأستاذ كامبفماير في تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرها، ذكر ان كانت نقطة الانطلاق لدى مؤسسي الشبان هي خدمة أوطانهم وخدمة الشرق . وان الاسلام في العالم الاسلامي هو جزء من التراث الوطني ومن شخصية الشرق ، وان من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريصا على الاسلام أيضا . كما يلاحظ الكاتب أنه لا توجد جامعة اسلامية بالمعنى السياسي ، ولكن الموجود في الواقع هو الارتباط بين الجماعات الاسلامية مع شعور قوي بالتضامن ، وهو شعور ينمو تلقائيا مع الأحداث التي تؤثر في العالم الاسلامي . ثم يتساءل من وجهة نظر الأوروبيين عما اذا كان الاسلام عدواً لهم أو حليفا، ويجيب بما لاحظه من أن العالم العربي لا ينطوي على عداء للأوروبيين ولا للمسيحيين ، اذ يحيا المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي معا . أنما ما يبعث الكراهية في هذه المنطقة في نظره هما أمران ، الاستعمار والتبشير والمسلمون يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين ، وعلاقات الصداقة الحميمة قائمة بين مسلمي الشرق ومسيحييه ، وهم جميعا يتعاونون في تجديد الشرق . كما يلاحظ ان الاسلام في مصر وتركيا هو مصدر للاحياء الاخلاقي والاجتماعي ، ومن ثم فان تحويل الجماعة الاسلامية الى المسيحية أمر مستحيل ، وينتهي من ذلك الى ان نشاط المبشرين في البلاد الاسلامية نشاط عقيم لن يحقق هدفه ، وهو نشاط ضار لكونه يثير كراهية المسلمين(٧٣) .

ويلاحظ أخيرا ان جاء الانتشار الدولي للشبان المسلمين مقصورا في الاساس على البلدان العربية ، وجاء الاهتمام السياسي الغالب لها متعلقا في الأساس بفلسطين والمغرب العربي(*) ومفاد تلك الملاحظة انه بسبب من ضمور الفكر القومي العربي خلال الثلاثينات ، وخاصة في مصر ، جاء التعبير عن الانتماء العربي متخذا ثوبا اسلاميا . وكان الشعار الاسلامي هنا يعكس احساسا لا يزال غامضا بضرورة التجمع على مستوى العالم العربي . وان كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية ، وتخرج بها من قوقعة القومية المصرية ، فلما لم يسعفها فكر

(*) كان من القرارات التي اتخذها المؤتمر الخامس للأخوان المسلمين الذي انعقد في ١٣ ذي الحجة ١٣٥٧ ، تشكيل لجنة لدراسة قضية طرابلس المغرب (ليبيا) ومساندة مفتي فلسطين والمجاهدين هناك (يراجع صحيفة النذير ، أول محرم ١٣٥٨) .

واضح متبلور عن الجامعة العربية ، تلمست في جامعة الاسلام هذا الأمر ، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجماعة العربية ،سواء بالنسبة للانتشار او بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام .

ظهور الأخوان :

يمكن القول ـ أن أمكن التبسيط ـ أن جمعية الشبان المسلمين رغم استمرار بقائها ، كانت مقدمة وتمهيدا لجماعة الاخوان المسلمين . وأن الأخوان بدأت حيث توقفت الشبان . لقد تحركت الشبان حركتين ، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادىء الاسلام والاستمساك بها . ونشأت تنتهج اختيار الأحسن ورفض الأسوأ من ثقافات الشرق والغرب ، بمعنى انها في أصل نشأتها لم تستهدف الراجعية(*) أي العودة للماضي ، وانما طرحت منهجا اصلاحيا اجتهاديا يفيد الانتقاء بمفهوم النفع والضرر أو الحسن والقبح ، أي طرحت في أصل نشأتها منهجا تطوريا . والحركة الثانية أتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسي وداعبت الراجعية ، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجامعة الدينية السياسية ، وطرحتها كرغبة مرأجة أو هدف مستقبل لا كعمل حاضر ودعوة مباشرة ، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الاسلامي . وبهذه الحركة أطلت الشبان على ميدان السياسة . ثم وقفت عند المطل لا تلقي بنفسها في خضم الحركات السياسية . استشرفت على الهدف السياسي ولم تتقدم ، واستشرفت على الراجعية ولم تخط . وهنا جاء دور الأخوان المسلمين .

في ١٩٢٨ عرفت كتابات « حسن أحمد البنا متخرج في دار العلوم ومدرس » في صحيفة محب الدين الخطيب « الفتح » . كانت جماعة الاخوان قد تكونت في الاسماعيلية ، وليس لها في القاهرة صحيفة ولا دار . فكانت الفتح مجال كتابات الشيخ البنا ، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع والقاء المحاضرات . ويحكى حسن البنا في « مذكرات الدعوة والداعية » عن صلته هو وبعض الشبان ـ عندما كان طالبا بدار العلوم ـ بالعناصر التي ساهمت في أنشاء الشبان المسلمين ، وعن دوره ودور الشباب في ذلك . كان وأصحابه يلتقون بجمهرة من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الخضر حسين ومحمد الغمراوي وأحمد تيمور ويحضرون مجالس رشيد رضا ، ويجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوي الذي ألف جمعية « نهضة الاسلام » ، ويذكر الشيخ البنا انه في واحدة من تلك الجلسات ، أخذ يستحث الحضور على العمل النشيط والتحرك المنظم للدفاع عن الاسلام ومقاومة التيارات الغربية ، ونجح في اقناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا

(*) ليس المقصود بالراجعية موقف اجتماعي أو سياسي رجعي ضد التقدم والعدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن . ولكن المقصود أنها دعوة للعودة للماضي .

الدور ، ورشح الحاضرون مجموعة من الأسماء مثل الشيخ الخضر حسين وعبد العزيز جاويش وعبد الوهاب النجار ومحمد الخضري ومحمد أحمد ابراهيم وعبد العزيز الخولي ورشيد رضا ، ومن « الوجهاء » أحمد تيمور وعبد الحميد سعيد وأن ذلك أدى الى ظهور صحيفة الفتح التي رأس تحريرها الشيخ عبد الباقي سرور وأدارها محب الخطيب وظلت هذه النخبة المباركة من الفضلاء تعمل حتى بعد أن فارقت دار العلوم . وظل يحركها نفر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشبان المسلمين فيما بعد » ، وبعد تخرجه واشتغاله مدرسابالاسماعيلية بقي على صلة بمجموعة الشباب تلك التي تعاها. محما في القاهرة على العمل للدعوة الاسلامية ، وانه سعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها ، وأرسل اليه يطلب الانضمام اليها(٧٤) . ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يعتبر نفسه الموجه لانشاء جمعية الشبان ، وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذي تولى صدارة العمل فيها . ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على انشاء الجمعية ، فقد أتت في بدايتها ووفقا لنظامها تعكس الروح الاصلاحية والبعد عن السياسة ، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التي تصدرت العمل بها . ثم جاءت انعطافة الجمعية الى مشارف العمل السياسي بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشابة ، ولكن حركة الشيوخ وقفت من دون اكمال الشوط والارتماء في خضم العمل السياسي المباشر. كما أن عدداً من ذوي الاتجاه الاسلامي أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوي الثقافة الحديثة من « الوجهاء » دفعت دون الارتماء في الاتجاه الراجعي السلفي . فقام المبرر لدى الشيخ البنا وصحبه لانشاء جماعتهم المستقلة .

والحاصل أن كانت حركات التبشير من بين العوامل الهامة التي استفزت الشيخ ورصفاءه الى النشاط في مجال الدعوة الاسلامية . وكان انضم في صباه ببلدته المحمودية الى طريقة « الاخوان الحصافية » الصوفية ، وتأثر بشيخها وابن مؤسسها عبد الوهاب الحصافي الذي كان يوصي أخوانه الا « يرددوا كلام الملاحدة او الزنادقة او المبشرين . . » . ثم تأسست «الجمعية الحصافية الخيرية » برئاسة أحمد السكري وسكرتارية حسن البنا « وزاولت الجمعية عملها في ميدانين مهمين : الميدان الأول نشر الدعوة الى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاشية كالخمر والقمار وبدع المآتم . والميدان الثاني مقاومة الارسالية الانجيلية التبشيرية التي هبطت البلد (المحمودية) واستقرت فيها . وكان قوامها ثلاث فتيات تراسهن مسز ويت ، وأخذت تبشر بالمسيحية في ظل التطبيب وتعليم التطريز وأيواء الصبية من بنين وبنات . وقد كافحت الجمعية فى سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الاخوان المسلمين بعد ذلك » . ولما نشأت الاخوان بالاسماعيلية ، كان من بدايات أعمالها انشاء مسجد حرص المرشد العامحسن البنا في أولى خطبه به ، أن يشير الى دور المساجد قديما في تدريس العلوم وانه ليس « كمدرسة ابتدعوها ومعاهد أخترعوها يدخلها أبناؤ نا مسلمين ويخرجون منها ملحدين

والملاحظ أنه في السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة ، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والاسماعيلية وبور سعيد ، وشبراخيت والمحمودية (البحيرة) ، والمنزلة والجمالية وميت مرجا (دقهلية) ، وشبلنجا (قليوبية) ، وطنطا (غربية) ، والسويس ، ودمياط ، وأبو حماد (شرقية) . ووجد غالب تلك الشعب في مناطق وجود مراكز للتبشير . ويذكر الشيخ البنا أن الاخوان أبلوا بلاء حسنا « في حركة التبشير التي نجم قرنها في هذا العهد » و « لا ندري من حسن الحظ أو من سوئه أن كان بجوار مراكز جمعيات الاخوان المسلمين في القطر المصري مراكز للتبشير . ففي المحمودية وفي المنزلة دقهلية وفي الاسماعيلية وفي بور سعيد وفي أبو صوير وفي القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة لجمعية الاخوان المسلمين . وكان طبيعيا أن يحدث الاحتكاك بين الهيئتين » . وكان الاخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطر الاتصال بالارساليات ، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كانشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير . وحرص الشيخ أن يورد في مذكراته تقارير وردت اليه من شعبة المنزلة في شوال ١٣٥١ (١٩٣٢) عن انقاذ الشعبة لمسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية ، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشغلا لتعليم الفقيرات مهنة يتكسبن منها ، وعن انقاذ الشعبة كذلك خمس فتيات هربتهن الارسالية البروتستانتية ببور سعيد الى المنزلة لتنصيرهن[٧٦] .

وكانت صحيفة الاخوان المسلمين التي ظهرت في أواخر مايو ١٩٣٣ ، (١٣٥٢) تتابع مقاومة شعب الاخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالاخبار والمقالات والشعر ضد « عدوان المبشرين على البلد الأمين »[٧٧] . ففي المحمودية نزلت تسع مبشرات بدعوى تعليم الفتيات للتطريز والحياكة ، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها ، لولا ان استخلص الاخوان وأودعوها منزل الأستاذ أحمد سكري ، ولهذا أنشأت الشعبة مشغلا للسجاد والنسيج . وفي الاسماعيلية انشأ المبشرون مدرستين واستغلوهما كما استغلوا عملهم بمستشفى شركة قناة السويس في حمل بعض المترددين على ترك اسلامهم ، فقاومهم الاخوان بالمحاضرات وبأنشاء معهد حراء للبنين ومدرسة أمهات المؤمنين للبنات . وفي أو صوير قاوم الاخوان محاولات المبشرين انشاء مركز لهم بمدرسة الاسماعيلية الانجليزية الابتدائية . وفي السويس اكتشف الاخوان مركزا للتبشير بحي الأربعين وانقذوا بعض من أريد لهم التنصر . وكذلك كان الشأن في القاهرة[٧٨] . وركزت دعوة الاخوان اهتمامها في كشف وسائل المبشرين واستغلالهم لفقر الفقراء ويتم اليتامى ، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعا عن الدين ، مع اتهام المبشرين بأشعالهم نيران الفتنة[٧٩] .

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة في ١٩٣٣ ، قرر أنشاء لجان فرعية لتحذير الشعب من الوقوع في خداع المبشرين . وأرسل الى الملك عريضة في ٢٢ صفر ١٣٥٢ يطلب اليه فيها

حماية المصريين من عدوان المبشرين ويقترح عليه خمسة اقتراحات ، هي فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبشير ، وسحب رخصة اي مدرسة أو مستشفى يثبت اشتغالها بالتبشير ، وابعاد من يظهر انه يعمل على أفساد العقائد ، وامتناع الحكومة عن معاونة جمعيات التبشير سواء بالأرض أو بالمال ، والاتصال بممثلي مصر بالخارج لحث الحكومات الأجنبية على مساعدتهم في ذلك . وروج لهذا البيان بارسال صور منه الى الوزراء ومجلس البرلمان(٨٠) .
فكان أهم وجوه النشاط الفعلي للأخوان حتى ما بعد منتصف الثلاثينات تقريبا هو مقاومة النشاط التبشيري . ولعل ذلك هو مما أقنع جماهير الرأي العام بجدوى نشاط الجماعة ومما أكسبها منزلة خاصة لديهم باعتبار ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم .

الجامعة السياسية :

من أهم ما تضمنه أدب الأخوان المسلمين في السنوات الأولى من الثلاثينات ، الحديث عن الجامعة السياسية وعن النظام السياسي والتشريعي . ومما يلحظه الباحث أن الشيخ البنا أدرك ثورة ١٩١٩ ، وكان بلغ وقت أشتعالها سن التمييز السياسي ، اذ كان في الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات قيادية بين زملائه وله تقدم فيهم . وأن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجامعة السياسية الوطنية ، وبلورت نظاما سياسيا وضعيا يتمثل في الدستور الوضعي النيابي وتعدد الاحزاب واستهداف النهوض الاجتماعي من خلال النظم الوضعية وقد يشوق الباحث معرفة أثر تلك الثورة التي تحرك لها المصريون بجمعهم ، أثرها في الشيخ الذي صار من بعد داعية لاكبر حركة شعبية تنادي بالجامعة الاسلامية وترفض التشريع الوضعي . يحكي حسن البنا أنه قام بدور في تلك « الحركة » ببلدته المحمودية ، وكان بارزا بين المشاركين في المظاهرات ويعتبر الخدمة الوطنية جهادا مفروضا ـ ولكنه فيما يظهرانفعل بالثورة انفعالا لا يصل به الى حد الاستغراق والتوجه الكلي لها . فكان التصوف يستغرقه ويتجه بقلبه وهواه الى الوجهة الدينية الخالصة(٨١) . وما أن هدأ لهيب الثورة حتى انحسرت موجتها عن قلبه وتوثقت أواصره بالحركات الدينية الصرف . وجاء الغاء الخلافة في تركيا ، والدعوات الجامعية الى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطي الى انطلاق الفكر ، جاء ذلك كله وغيره ليثير في نفسه النزوع السلفي والنظر الى حركات التجديد في السياسة والمجتمع على أساس كونها محض انحلال والحاد(٨٢) .

لم تلج الاخوان ميدان النشاط السياسي المباشر في أولى سنواتها . وأختصت الدعوة الدينية الصرف بنشاط الشيخ وأحاديثه . ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عيني الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين «بالدولة» وما يراه لها من دور حاسم في نشر الدعوة . يلحظ ذلك من مجموعة المقالات التي كتبها في ١٩٢٨ بعنوان « الدعوة الى الله » ، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد في سبيل الله ومنزلته في الاسلام ووسائل اصلاح الشرق . وتساءل عن من تجب الدعوة ، فقال أنها واجبة أولا على الحكومة لأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن ، خاصة

بالنسبة للشعوب حديثة النهوض ، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة (البرلمان) لأنها السلطة التشريعية التي تصدر القوانين ، وواجبة ثالثا على الأغنياء والسراة « وهم الطبقة الثالثة ممن يقدرون على الاصلاح » ، ثم هي واجبة في النهاية على العلماء وطلبة المسلمين . وأوجب على الحكومة كونها المسئول الأول أن تهتمّ بالتعليم الديني وتمنع المجلات الهازلة وتغلق أماكن اللهو الخليع والقمار وتحارب دعاة الاباحية وأشباه ـ الملحدين[٨٣] . وكتب أحمد السكري وكيل الجماعة يهاجم أتاتورك لهدمه أركان الاسلام ، (بالغاء الخلافة) وازالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الاسلام من الدستور[٨٤] .

وفي ٢٢ صفر ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الاخوان المسلمين ، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوي جوهري ويديرها محب الخطيب ويحرر القسم الديني بها حسن البنا المرشد العام . وعلى صفحات هذه الصحيفة بلور المرشد العام نظرته الى الجامعة السياسية الدينية في مقال نشره في ١١ ربيع الثاني ١٣٥٢ « لا القومية ولا العالمية ، بل الأخوة الاسلامية » ، قال أن من الزعماء من يقدس مبدأ القومية كهتلر وموسوليني ومصطفى كمال ، ومن المفكرين من يتشيع للعالمية ، وأن مصر تعودت تقليد الغرب والاعجاب بنظمه ، فهي تقف من هذين على مفترق طريقين ، ورغم أن العالمية مبدأ الانسانية والسلام والخير ، فان أمم الغرب وحكومات الاستعمار جعلته شبكة تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعوب المغلوبة ، وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينتج الا الشّرور والحروب والتخاصم ، وكلا المبدأين ضار بمصر وبالشرقيين . والمبدأ الذي يقترحه هو « الاخوة الاسلامية » ، « أننا اذا تمسكنا بهذا المبدأ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكانة للغاصب . . . . » ، ثم عرض للموقف من الأقليات الدينية بقوله « وقد يقول قائل أن الأمة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية ، والجواب على ذلك ان سماحة الاسلام وصلته تتسع لابناء قومنا وان كانوا على غير ديننا . . . بل ان تعاليم الاسلام تقضي على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم »[٨٥] .

وقد اقترب الشيخ من فكرة الجامعة العربية في حديث له هاجم فيه طه حسين ، وعرج الى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر ، بفعل الهجرات العربية لمصر في القديم والحديث ، وبفعل اللغة والدين والعادات والثقافة . وذكر ان المصريين لا يتخلون عن اللغة العربية ولا عن القرآن العربي[٨٦] . والحق ان تتبع أقوال الشيخ يكشف عن اقتران وثيق لديه للعروبة بالاسلام . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس « ان الاسلام الحنيف نشأ عربيا ووصل الى الأمم عن طريق العرب ، وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين » ، وان توحدت الأمم بأسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين « وقد جاء في الأثر اذا ذل العرب ذل الاسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي ، وانتقل الأمر من ايديهم الى غيرهم من الأعاجم

والديلم ومن اليهم ، فالعرب هم عصبة الاسلام وحراسه . . . . . ومن هنا وجب على كل مسلم ان يعمل لاحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها . وهذا هو موقف الاخوان من الوحدة العربية » . وذكر حديث النبي عليه السلام أن العربية هي اللسان أي اللغة .

وذكر الشيخ في رسالة « دعوتنا في طور جديد » ، ان للعروبة في دعوة الاخوان مكان بارز ، « لن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الاسلامية ونهضتنا ، وان كل شبر من أرض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا » . وفي رسالة أخرى « بين الأمس واليوم» ، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الاسلامية والشعب الاسلامي ، وكان رابع هذه العوامل عنده « انتقال السلطة والرياسة الى غير العرب ، من الفرس تارة والمماليك والأتراك تارة ، وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الاسلام الصحيح . . . » .

ومع هذا الجانب كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الاسلام ، وان هناك من يفهم القومية على انها عصبة الدم وعنصرية الجنس « فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم » ، وثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية ، فيجعلون ذلك مطمع انظارهم « وهؤلاء قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط . . . » . ثم شرح ما يراه رأي الاسلام « خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك ، ترى من كل ذلك ان للاسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ . . » .

وفي مقالاته التسع التي نشرها بين المحرم وربيع الثاني سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان « الى أي شيء ندعو الناس » ، ذكر ان العقيدة الاسلامية أثمرت ثمرتين ، أولاهما ان المستعمر الاسلامي لم يفتح الارض الا ليعلي كلمة الحق ويزيل الفوارق ويمحو المظالم ، وثانيتهما ان الاخوة الاسلامية تجعل كل مسلم يعتقد ان كل شبر من الارض فيه اخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من أرض الاسلام تجب حمايته، وسما بذلك الوطن الاسلامي عن حدود الوطنية الجغرافية أو الوطنية الدموية ، فالاسلام دين وجنسية . وأكد هذا المعنى في رسالة المؤتمر الخامس ، باعتبار ان الاسلام ليس عقيدة وعبادة فقط ، ولكنه وطن وجنسية ، يعتبر المسلمين أمة واحدة في وطن واحد مهما تباعدت أقطاره ، وفي رسالته « الى الشباب والى الطلبة خاصة » ، تكلم عن الوطن الاسلامي الذي فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الأوروبية ، وضرب لذلك مثلا بالدول العربية خاصة « فمصر وسوريا والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش ، وكل شبر أرض فيه مسلم يقول لا اله الا الله - كل ذلك وطننا الكبير ، الذي نسعى لتحريره وانقاذه وخلاصه وضم أجزائه بعضها الى بعض » .

ويظهر ان معارضي حركة الاخوان كانوا يكثرون من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجماعة الوطنية ، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدأ الجامعة الوطنية نفسه الذي ظهر في القرن الماضي وارتفع في ١٩١٩ ، وأنتج ثمارا يانعة

وقد ذكر الشيخ البنا في رسالة المؤتمر الخامس ، ان كثيرا من الناس « يغمزون الأخوان المسلمين في وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالفكرة الاسلامية مانعا اياهم من الاخلاص للناحية الوطنية . . » . ورد على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطنيه ، « فالاخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية » كما ذكر في رسالته « الى الشباب . . . . . » ان الاخوان أشد الناس لوطنهم اخلاصا وتفانيا ، وهم يعملون لمصر ويفنون في جهادهم لأنها أرض الاسلام « وزعيمة أممه » . كما أكد المعنى نفسه في « دعوتنا في طور جديد » ، ثم اضاف « وليس يضيرنا في هذا كله ان نعني بتاريخ مصر القديم ، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران ، وبما سبقوا اليه الناس من المعارف والعلوم والفنون . فنحن نرحب بمصر القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة . ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صبغ مصر به ودعوتها اليه . بعد ان هداها الله بتعاليم الاسلام » .

وحدد الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية ، بقوله أن الناس أفتتنت بدعوة الوطنية والقومية ، فاذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الارض والفتها ، فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة مأمور به في الاسلام من جهة أخرى . . . وان كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له . . . فنحن معهم في ذلك أيضا . . . وان كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد . . . فذلك نوافقهم فيه أيضا . . . (أما) ان كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة الى طوائف تتناحر وتتباغض . . . وتتشيع لمناهج وضعية أملتها الاهواء . . . والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته . . . فتلك وطنية زائفة . . . أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو اننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية . . . هذه واحدة ، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون اليه تخليص بلادهم فاذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية وفي سبيل المطامع المادية كما تفعل أوروبا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم في عنقه أمانة عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله في سبيل أدائها ، تلك هي هداية البشر بنور الاسلام ورفع علمه خفاقا على كل ربوع الأرض لا يبغي بذلك مالا . . » . وفي مجموعة أخرى من المقالات نشرها بعنوان « دعوتنا » (نشرت بدءا من ٤ صفر ١٣٥٤ ـ ٧ مايو ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الاخوان المسلمين .) ، ذكر أن القومية حق اذا أريد بها أن ينهج الا خلاف نهج الأسلاف ، واذا أريد بها انتماء الشخص لعشيرته وأمته ، أما اذا قصد بها التخلص من عقدة الاسلام كما فعلت تركيا فلا[٨٨] . وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد في ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن « مجرد تجنس المسلم بأية جنسية أخرى لدولة غير اسلامية ، كبيرة من الكبائر توجب مقت الله وشديد عقابه . . . فكيف اذا صحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولاء المسلمين وتمزق روابطهم وتؤدي الى أن يكون المؤمن في صف الكافر أمام أخيه المؤمن . . . »[٨٩] . وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنس بجنسية أخرى . وفي ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى في مقاومة سياسة ايطاليا الاستعمارية في طرابلس عندما

حاولت جبر الطرابلسيين على التجنس بالجنسية الايطالية ، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وتفضيلها على قوميته الاسلامية « هو كفر صراح وخروج عن الدين . . . لا يزوج ولا يتزوج المسلمون منه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجه . . . »[٩٠] .

وقد صيغ قسم من شعارات الاخوان على أساس أن « لا رابطة أقوى من العقيدة . . . تذكروا دائما أن الاسلام يشمل العبادة والاخوة والوطن والجنسية والخلق والمادة والقوة والثقافة والقانون . . . أعتقد ان مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد في سبيل تحرير الوطن الاسلامي العام »[٩١] . ثم ما لبثت الجماعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار « الخلافة »[٩٢] ، بحسبانها الجامعة للمسلمين الموحدة لجهودهم . وهتفت صحيفتهم « النذير » ، « أن الاخوان المسلمين لن يهدأ لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الاسلامية التي أقرها الاسلام . . » وصاح عبد المنعم خلاف « لا ندين بعصبية جنسية ولا دموية ولا لونية ولا نقدس الوطنية والمحلية هذا التقديس الوثني الضيق »[٩٣] .

وكتب صالح عشماوي في « النذير » (٢٤ رجب ١٣٥٧) عن « زعامة مصر اسلامية لا شرقية ولا غربية. الاسلام وطن وجنسية ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف ، عزة وسيادة . . . والمسلمون . . . أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، ثم يتحدث عن اعداء الاسلام في الشرق والغرب « الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية . . . فنادى عمالهم وصنائعهم في مصر (الدين لله والوطن للجميع) ونحن نقول لهؤلاء (اذا كان الدين لله فان الدين عند الله الاسلام) وهتف اعداء الاسلام (الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا) فواعجبا متى كانت الوطنية دينا . . . » ثم يقول « أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقية والعربيـة فهو هراء ، فان مصر لا قيمة لها في ذاتها ، وانما قيمتها في قيادتها للعالم الاسلامي » .

على ان الشيخ البنا كان يؤكد، ان الأخوان لا يرفضون من القومية الا استنادها الى أساس عنصري أو جغرافي ، بحسبانها وحدة سياسية مانعة من الاتصال بالشعوب الاسلامية الأخرى . وقد ذكر في رسالة المؤتمر الخامس ، ان الاخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربية والاسلامية، بالمعنى الذي يذكره عن كل منها ، وهي بهذا المعنى تشد أزر بعضها بعضا « فاذا أراد أقوام ان يتخذوا من المناداة بالقومية الخاصة سلاحا يميت الشعور بما عداها ، بالاخوان المسلمون ليسوا معهم . ولعلّ هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس » .

النظام التشريعي :

هذا الموقف الذي أتخذته الاخوان من الجامعة السياسية، اتسق معه موقف الجماعة من

النظام التشريعي للدولة والمجتمع . مع نشأة الدولة الحديثة في مصر على يد محمد علي ، ومع تطور نظم الحكم والادارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر ، ومع انبعاث حركات التجديد في كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن ، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعي ليواكب حركة التغيير في الميادين الأخرى ولم ينصرم القرن الماضي ، الا وكانت التقنينات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين الجنائية ونظم المحاكم وأجراءاتها . وبقي للشريعة الاسلامية مجال الاحوال الشخصية للمسلمين تقضي فيها المحاكم الشرعية . وجاء تعديل النظام التشريعي ، اقتلاعا شبه كامل للنظام الموروث .

أن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وأن النظام التشريعي هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد . ومهمة المصريين ليست في الاختيار بين نمط وافد ونمط موروث ، وهي ليست في بساطة ان يشير المرء بأصبعه الى واحد من سلعتين معروضتين في واجهة أحد المحال ، فيتسلمها على الفور ويعود بها الى بيته . ولكن المهمة الصعبة ان يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من وافد وموروث، وان يضعوا بأنفسهم أنفع الصيغ وأنجع الوصفات لضمان التحرر والرخاء والعدالة . ولن يصنع شيء جاد الا بعد البحث الدقيق لوظيفته ، والفهم الصحيح لواقع مكوناته . والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته في الوافد والموروث من الصيغ والأفكار والمؤسسات . وهو صراع لم ينحسم الى اليوم ، بله أن يكون انحسم على عهد المرشد العام الأول للاخوان المسلمين ، أنما هو دار ولا يزال يدور سجالا متتابع الحلقات . ومفاد عدم انحسامه ، قيام الانماط المتباينة والمتخالفة جنبا الى جنب . وعلى جهد البصيرين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام ، وينفرز الحسن من القبيح بمقياس المصلحة ، وبمنهاج أئمة الشريعة الاسلامية القدامى في جلب المنافع ودرء المفاسد .

وأن المرشد العام ، وأن التقط أهم سمات مجتمعه وهي كونه في مرحلة انتقال ، فقد هاله التنافر ووضع كل شيء على كل شيء ، ووجده كله ركاما ، واضطرابا في اضطراب ، فالأسرة لا شرقية ولا غربية ، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة ، ولا قاعدة ولا أساساً في العادات والآداب ، وليس ثمة عرف اجتماعي عام ، والمتدين يوجد بجوار غير المتدين ، والاباحي بجوار الورع كان ثمة واقع قبيح أسخطه ، تمثل في فترة الثلاثينات المعنية هنا ، في الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي أفتتحت بها هذه الفترة ، ولكنه بدل أن يتقدم باحثا منقبا ، جفل الى الوراء رافضا ، وأشار على كل شيء أن مقبره الجحيم ، كانت الديون الأهلية تأخذ بخناق الأفراد والأسر ، فرأى الاثم في نظم البنوك ومواد القانون التجاري ، « وكلها شواظ من نار مسلط على التجار والزراع والملاك والوارثين يقضي على ما ورثوا وينقل ذلك كله الى يد أجنبية » ، ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائع الأجنبية والسماسرة الاجانب ، فقرن هؤلاء بالكماليات الأجنبية

والخمور الأجنبية والنساء الأجنبيات وسوى بينها جميعا في الأهمية ، واعتبرها جميعا عوامل مدمرة للثروة الوطنية . ووصف التعليم بأنه يتجاذبه روح المحافظة والتحلل الشديد[٩٤] .

وقد نشرت « النذير في ٤ ربيع أول ١٣٥٨ ، من أحاديث الثلاثاء للشيخ حسن البنا ، أن المسلمين في مصر فريقان أحدهما يدعو الى الله ورسوله وسنته . . . ، « وفريق تشرب ادراكهم بتعاليم غير اسلامية ، واقتدوا من الصغر بما هو أجنبي بحت ، من مطاعم وملابس وأخلاق ومظاهر غريبة عن الاسلام . » ، ثم يشير الى خطورة هذا الفريق الثاني بقوله « وقد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية منهم حوالي الخمسة والثلاثين ألفا ، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤ وس البلد ، من أبناء الوزراء ، والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم . ونمت مداركهم على كل ما هو أجنبي ، فهم يحبون كل ما هو أجنبي . وبعد ذلك يصير اليهم الحكم في هذا البلد ، فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هي القيود وهذا هو الاستعمار في الواقع . وهذا هو الخطر المسدد الى الروح الاسلامية ، فهي الهدف الوحيد المتجه اليها . ولقد سبق هذا الفريق الكثير من أشباهه منذ خمسين سنة ، فألقيت اليهم مقاليدالحكم في هذه البلاد ، فلقي منهم الاسلام وأبناؤه الشر المستطير » ، ثم يتساءل « من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ في بيئة اسلامية . اذا فالصحف والاذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها أجنبية غير اسلامية . فهذا الفريق المشبع بالروح الأوروبية هو مع الاسف الذي في يده الكثير من التنفيذ والتأثير والتوجيه في شئون هذا البلد » . تلك هي الروح التي أراد الشيخ حقيقة وبحق ـ أن يقاومها وكان كما ذكر في النذير (أول محرم ١٣٥٨) يرى « موقف الأمة عموما موقف الحائر في مفترق الطرق بتلمس الهادي » ، ولكن كيف تكون المقاومة ، وأي سبيل تسلكه من السبل المتشعبة .

وفي مقال للشيخ بعنوان « طريقان » ، ذكر أن مصر على مفترق الطرق ، وأن دعاة الاسلام فيها ينقسمون فريقين « فريق جعل الاسلام أساسا فعمد الى الأصول الاسلامية يتفهمها . . . ويخلصها مما شابها . . . هذا الفريق أصاب كبد الحقيقة ودعا الى الاسلام بحق . . . وفريق ثان من رجال الدعوة الى الاسلام أيضا أو ممن نادوا بهذه الدعوة طالت بهم الطريق وعز عليهم الوصول الى الغاية . . . وأخذت بأبصارهم زخارف مدنية الغرب . . وضعفت في نفوسهم المنعة الاسلامية . . . فجعلوا مدنية الغرب أساسا يشكلون الاسلام على غرارها . . . فما وافق هذه المدنية من الاسلام شادوا به . . . وما استعصى من قواعد الاسلام ونظرياته على هذه المدنية . . . قسروه على ذلك قسرا . . . » ، وذكر أن هذا الفريق الأخير وأن ادعى أنه يماشي روح العصر ، فانه لا يجد الاضعاف النفوس يصدقونه . ومثل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا ، قال ان الفريق الأول يحرمونه ، أما الآخرون « فاستتروا بالأضعاف المضاعفة تارة

وبالفضل والنسيئة تارة أخرى وبالضرورة والحاجة مرة ثالثة »[٩٥] .

ان المثل الذي ضربه الشيخ ، فصيح في دلالته على طريقي الدعوة الاسلامية ، طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها ، وطريق تبرير الواقع على علاته بغطاء من مادة اسلامية . ولا ريب أن الشيخ وجماعته كانا من أصحاب الطريق الأول ، طريق الالتزام بالأصول والمناهج . ولكن على أي جانب من جانبي الطريق كانوا . جانب الاجتهاد أم جانب الجمود .

ان الشريعة الاسلامية مصادرها الأساسية القرآن والسنة . وهي بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير . وتفسير النص ، أي نص قانوني ، ليس مجرد بيان لمعاني كلماته وجمله وعباراته ، أنما جوهر عملية التفسير هي في وصل هذا النص ذي العبارات المحددة بالواقع غير المحدد، هو صلة النص بالواقع ، أي هو حكم النص متحركا في أطار الواقع المعيش . لذلك فان النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته ، لأنه ينطبق على واقع غير متناه ، وفي نطاق النص الثابت فان كل واقع جديد يستدعي تفسيرا جديدا . والاجتهاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل الى حكم في واقعة لا نص فيها ، على هدى من الاحكام المنصوص عليها ، وذلك وفقا لطرائق بينوها ، وليس المجال مجال التفصيل فيها . فالاجتهاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة . وكان باب الاجتهاد مفتوحاً على عهد أئمة الشريعة العظام في القرون الأولى للاسلام، حيث اسست الشريعة وأصلت وحللت . .ثم تجمد المجتمع الاسلامي وآل في جملته الى الركود، وانغلق باب الاجتهاد. ومفاد قفل باب الاجتهاد ان تفسيرات النصوص قد تجمدت في نطاق ما فسره بها الأئمة الأولون ، أي في نطاق ما عايشوه من واقع . وأن لم يبح الفقه لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يجد من أحداث . واذا طرأت واقعة لم يجد الفقيه نصا من قرآن أو سنة يحكمها ، ولا تفسيرا للاولين يشملها ، رفض الواقعة بدل أن يعيد الاجتهاد في النصوص توصلا لحكم يصدق عليها .

ومع حركة البعث والاحياء الحضاري في القرن التاسع عشر ، جاء محمد عبده وأقرانه ينادون بفتح ما انغلق من أبواب الاجتهاد . ووجه الضرورة في هذا الجهد ، أن الواقع قد صار مليئا بحشود من الجديد في كافة مجالات الحياة ، فلزم حرصا على حيوية الشرع الاسلامي وبعثا له ، أن ينفتح باب الاجتهاد ، لتتحرك النصوص الثابتة لا في أطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الاسلام ، ولكن في اطار الواقع المعيش الآن .

لذلك فان الطريق الأول الذي اختاره الشيخ لجماعته ، لم يكن طريقا وحيد الجانب . اذ وجد فيه من يجتهد في تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد ، أي لتتعامل معه بالضبط والتغيير . كما وجد فيه رافض الاجتهاد ممن لا يرفض الواقع الجديد فقط ، ولكنه يرفض ان يتعامل مع الواقع عامة ، فيفقد بهذا الموقف الفكري مكنه تغيير الواقع على وفق ما يرى ، ولم يكن

الخلاف بين هذين الجانبين أن أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهدرها ، انما كانت حقيقة الخلاف بينهما ، ان احدهما يجتهد ليحفظها كقوة مؤثرة في الواقع المعيش ، بينما يحفظها الآخر في نطاق تفسيرات القرون الماضية فيتأكد انخلاعها عن واقع الحياة المعيشة . والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير . وما دام ان التفسير هو صلة النص بالواقع ، وما دام ان ثبوت النص ليس هو موضع الخلاف، ما دام ذلك كذلك فقد تركز الخلاف بين الجانبين في التعامل مع الواقع المعيش . والتعامل مع الواقع هو وسيلة تغييره وضبطه على وفق المثل المرجوة . وهو ليس بالضرورة محض اقرار للأوضاع الراهنة أو تبرير لها . اما تجاهله فلن يفيد الا الانخلاع عنه .

والحق أن الشيخ البنا كان يدرك الحاجة الى الاجتهاد والتجديد . وكان سبيله الى ذلك هو السبيل الذي تسلكه عادة دعاوى الأحياء والبعث، وهو سبيل اللجوء الى المصادر الأصلية والدعوة للبدء منها. وبالرجوع الى المصدر يمكن اعادة قراءة النصوص قراءة متحركة متحررة من الالتزام بآثار الحلقات الوسيطة. وللشيخ في رسالة المؤتمر الخامس عبارات واضحة في هذا الشأن، اذ ذكر «يعتقد الأخوان ان أساس التعاليم الاسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله ﷺ ، اللذان ان تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبدا . وان كثيرا من الآراء والعلوم التي اتصلت بالاسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها . ولهذا يجب ان ستقي النظم الاسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي. . . . وان نقف عن هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما قيدنا الله به . ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه . . . . . . والى جانب هذا أيضا يعتقد الأخوان المسلمون أن الاسلام كدين عام انتظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الأعصار والأزمان ، جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة . . . . . . » . وذكر أيضاً في رسالة « التعاليم » ، « ورأي الامام ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوها عدة وفي المصالح المرسلة ، معمول به ما لم يصطدم مع قاعدة شرعية. وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات . والأصل في العبادات التعبد دون الالتفات الى المعاني ، وفي العاديات الالتفات الى الأسرار والحكم والمقاصد (أي لا اجتهاد في العبادات حسب الأصل ، وانما يجري الاجتهاد في المعاملات). ٦ ـ وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك الا المعصوم ﷺ . وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقا للكتاب والسنة قبلناه ، والا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع . . . . . » .

ويؤكد الدعوة لمبدأ الاجتهاد لدى المرشد العام ، ما صرح به في رسالة المؤتمر الخامس ، من تأكيده ان الخلاف في الفرعيات « ضروري لا بد منه » . لاختلاف العقول والافهام في الفهم والتصور ، ولوقوع الخلاف بين الصحابة أنفسهم « وما زال كذلك وسيظل الى يوم

القيامة » . وروى حديث الامام مالك « اذا حملتم على رأي واحد تكون فتنة » . ثم ذكر ان ليس العيب في الخلاف ، ولكن العيب في الحجر على عقول الناس برأي واحد . وأكد في رسالة التعاليم هذا المعنى وأضاف أن « كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعا » . وان هذه العبارة الأخيرة لا تفيد فقط الحذر من أن يستدرج الناس الى خلافات نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية، ولكنها تفيد كذلك الحرص على وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهاد .

على ان حركة الاخوان كانت موجهة في الأساس الى الدعوة « للأصول » ، أي للمبادىء الكلية للنظام الاسلامي وشريعته ، اذ رأى الأخوان ان الأنماط الحديثة والوافدة قد اقتلعتها اقتلاعا ، فجاء صراعهم الأساسي من أجل العودة الى هذه الأصول . وكان تركيزهم على هذا الجانب . واستتبع ذلك أن يقفوا في الغالب موقف الحذر من أن تؤول دعوة التجديد في ظل أوضاع راهنة غير مقبولة ، ان تؤول الى طلاء يتنمق به هذا الوضع الراهن . وأملى عليهم واقع دعوتهم في سياق ما يرونه من أوضاع معيشة ، أملى عليهم التأكيد على اظهار أوجه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الأوضاع ، الى التركيز على ما يرونه مرفوضا من الواقع لا ما يرونه ممكن التعامل معه . واذا كان الاجتهاد في أحد معانيه هو تعامل مع الواقع ، فقد خف هذا الجانب في توازنه لديهم مع الجانب الآخر ، أي الدعوة للأصول . وجاء الأثر العملي لذلك ان الدعوة أوضحت الفارق جليا بينها وبين غيرها في موضوع العودة للأصول ، لكنها لم تقم بجهد مماثل في تحريك الاجتهاد . وانعكس ذلك على مسلك الكثير من أعضائها . وبدت الأخوان لدى فريق من الناس دعوة منكرة للواقع غير مستجيبة لمشاكله .

وقد حبذت الأخوان العودة للتشريع الاسلامي وتطبيقه في كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية ، باعتبار أفضليته على الشرائع الأخرى[٩٥] . وأوضح الشيخ رأيه في تلك الأفضلية مقارنا بين رسالة المسلمين وهي نشر الاسلام بين العالمين وحراسة الدين ونشره ، وبين رسالة الأوروبيين التي أفسدت المبادىء السياسية اذ « طلعت أوروبا على الناس بقوتها وبطشها وفضتها وذهبها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلومها ومخترعاتها ومكتشفاتها ومظاهر حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواشي الترف والنعيم . . ففسدت مبادىء القوم السياسية ، فهم بين ملكية مهددة وجمهورية زائفة ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة وفسدت قواعدهم الاقتصادية . . . »[٩٦] .

وقد نشرت « النذير » في ٧ ربيع الثاني ١٣٥٧ حديثا لأحد الأساتذة المجتهدين في الشريعة الاسلامية ، الشيخ عبد الوهاب خلاف استاذ الشريعة بكلية الحقوق ، جوابا عن نظرة الاسلام الى النظام النيابي فقال « الحق الذي لا ريب فيه ان الاسلام لم يجعل أمور المسلمين حقا لفرد يستقل به دونهم . . . فمصدر السلطان العام هو الأمة وترجمان الأمة الذي

يعبر عن ارادتها هم أولو الحل والعقد من رجالها ، والمنفذ لما تريده الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء . . . . . وهو الخليفة » . فلما سئل عما اذا كانت الدعوة الاسلامية تستفيد من دخول دعاتها في مجلس النواب ، اجاب بالايجاب باعتبار المجلس النيابي أقوم طريق يوصل الى العمل في الاصلاح التشريعي والقضائي ، وذكر ان القسم الذي يقسمه النائب باطاعته الدستور والقوانين ، لا مأخذ عليه من الوجهة الاسلامية ، لأنه لا يمنع من أقسم من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ماسا بأحكام دينه أو مصالح أمته .

وقال ان حرية الاعتقاد المكفولة بالدستور لا تنافي ما يؤمن به المسلم ، لأن معناها الا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه ، والا يتعرض متعرض لذي دين في اقامة شعائر دينه ، وكلا الأمرين يحترمها الاسلام الذي أجاز للمسلم أن يتزوج غير مسلمة . ولكن النذير أفصحت في عددها التالي عن معارضتها لما أثبته الشيخ خلاف من آراء . وكان صالح عشماوي هو صاحب هذه المعارضة .

وقد أثار موقفه تساؤلات ، رد عليها الشيخ البنا مؤكدا ان الأخوان يرون ان الأسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الاسلام ،وهو ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئولية الحكومة أمام الشعب .

وبمناسبة الاحتفال الوطني العام في ١٩٣٣ بالعيد الخمسيني على نشأة المحاكم الأهلية ، كتب المرشد العام يقول أن تلك المحاكم بنظامها وتشريعها الحالي تصطدم بتعاليم الاسلام ، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنة عن السارق والزاني ، واجازتها اعفاء الزانين من العقوبة واباحتها للربا ، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتمشى مع نص الدستور من أن دين الدولة هو الاسلام[٩٧] .

وذكر ان القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكليات الشرائع الدنيوية ، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس « فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى هذه البحوث التي تشغل بال الأمم وفلاسفة الاجتماع ، كل هذه نعتقد ان الاسلام خاضها في لبها واضعاً للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن . وأن لكل أمة قانونا يتحاكم اليه أبناؤها ، وهذا القانون يجب ان يكون مستمدا من أحكام الشريعة الاسلامية مأخوذا من القرآن الكريم متفقا مع أصول الفقه الاسلامي . . . » .

ثم ضرب مثلا عن البغاء وحانات الخمور والاباحية واللهو العابث في الشوارع والمصايف[٩٨] . وذكر ان الاسلام لا يقف محايدا أمام أي شأن من شئون الناس ، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات[٩٩] ، وأن أظهر مظاهر الداء الذي يعاني منه المجتمع هو

« الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية والالحاد والاباحية وفوضى التعليم والتشريع واليأس والشح والخنوثة والجبن والاعجاب بالخصم اعجابا يدعو الى تقليده تقليدا أعمى . . . . » ، وأن وسيلة العلاج هو استخلاص المنهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله ، فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيادة الحازمة الموثوق بها التي وجدها الأخوان المسلمون[١٠٠] .

وكتبت صحيفة الأخوان في ٨ مارس ١٩٣٥ تشير الى أن ثمة عاملين يهددان المجتمع ، وهما الشيوعية والاشتراكية التي هي اباحية منكرة ، وضع مبادئها الكماليون في تركيا والهتلريون في ألمانيا ، وأن ثمة عامل ثالث هو الضائقة الاقتصادية ، وعامل رابع هو النهضة الميكانيكية الحديثة « أو أسميها أنا بالنكبة الكبرى التي عطلت الأيدي وشلت حركتها ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من رقبة العامل المسكين »[١٠١] ، ويبدو من هذه العبارة أن بعضا من كتاب الأخوان بلغ الرفض بهم حدا لم يكونوا معه يهتمون بالفهم الصواب لما يرفضون .

وقد اتفق ان أدلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية بحديث أظهر فيه أعجابه بكمال أتاتورك الذي بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة في بلاده « التي تستطيع وحدها في الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو » ، فكتب الشيخ البنا يهاجم النحاس على نظرته هذه ، ويسأله عما اذا كان يوافق أن يكون لمصر برنامج كبرنامج أتاتورك .

وتتابعت البرقيات من شعب الأخوان تحتج على حديث رئيس الوزراء ، وتستثير الغيرة على محارم الله التي انتهكت بظهور العاريات على شواطىء البحار وغير ذلك[١٠٢] .

فلما أبرمت معاهدة ١٩٣٦ ، تصاعد الأخوان في مطالبهم بوجوب أحلال الشريعة الاسلامية محل التشريعات الوضعية ، ليصبح الاسلام هو النظام السياسي الاجتماعي العام ، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات . ونشطوا نشاطا كبيرا في نشر المقالات والقاء المحاضرات .

وقد شكل المؤتمر الخامس للأخوان لجنة لدراسة الدستور في ضوء نظام الحكم الاسلامي واحلال النظم الاسلامية محله ولجنة اخرى للموازنة بين القانون الوضعي والقانون الاسلامي ، بيانا لنواحي الخلاف ومطالبة بتعديل المخالف ، (ولا يظهر ان أيا من الجهدين قد أثمر نتائجه الملموسة وقتها) ، واكتفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الاسلامية وتطبيق الشريعة الاسلامية بحكومة أمام اليمن وملك السعودية[١٠٣] .

ودعا الشيخ البنا الى توحيد التعليم وتوحيد المدارس المدنية والدينية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الاسلامية لا على حسابها ، وهاجم سلخ مناهج التعليم عن الفكرة

الدينية والعدول بها الى العلمانية البحتة ، ودعا الى الغاء الربا والميسر والبغاء والخمر . وأفتى بتحريم التأمين على الحياة[١٠٤] .

وكان من أهم شعارات الأخوان السياسية التي يتجمع بها الأنصار ويدعو اليها الداعون، لا تقف فحسب عند ان « الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن » . وانما تشمل بالمستوى نفسه من الأهمية « الامامة سياستنا » ، وان من الموبقات التي يتجنبها الأخوان ويعملون على تقويضها « القوانين الوضعية » ، ومن المنجيات « اقامة الحدود الاسلامية »[١٠٥][*] .

الموقف من الأقلية :

يرتكز الفكر السياسي للأخوان اذا على ركيزتين ، الجامعة الدينية ، والشريعة الاسلامية كنظام تشريعي عام . ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن في الجامعة الدينية مستبعداً للرابطة القومية رافضا لها ، ولا كان في الشريعة الاسلامية مستبعدا لمنهج الاجتهاد رافضا له ، رغم ذلك فقد كان منهج الأخوان في اشاعة العنصر الديني الاسلامي في هذين المجالين اللذين يمسان مبدأ المواطنة ، كان من شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الأقلية الدينية في المجتمع والدولة لدى الأخوان ، وان يثير الحذر مما قد تفضي اليه الدعوة من مساس بهذا المبدأ . سيما أن التطور التاريخي عبر القرن المنصرم كان أسفر عن ربط المواطنة بالجامعة القومية ، مع اقرار المساواة التامة بين المواطنين ولو اختلفت أديانهم .

ولما بدأ الظهور السياسي السافر لجماعة الأخوان في سنتي ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، كان من الطبيعي أن تكون هذه النقطة مما يثور حوله الجدل بين الأخوان وغيرهم ، وان يتساءل مجمل الرأي العام عما تصنعه دعوة الأخوان في هدف حققته الأمة ، وشعار روته دماء الشهداء في ١٩١٩ ، وهو وحدة عنصري الأمة الدينيين واسباغ صفة المواطنة في مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فيها . ويبدو ان مشكلة الأخوان في هذه النقطة ، ان المرشد العام مصمم

(*) وكانت « للنذير » حملة على الدستور باعتبار مخالفته لتقاليد المصريين وديانة المسلمين ، مما لم يكن مقنعا لقسم كبير من الرأي العام ، الذي كان يرى بتجربته أن دستور ١٩٢٣ يحوي سياجا للحريات العامة وضمانا ضد جور السلطات واحتراما لحقوق الأفراد ولمبدأ المساواة بينهم ، فضلا عن تحديده حقوق كل من الملك والرعية وواجبات كل منهما . وكل ذلك لا ينافي الاسلام ، بل يقيم المساواة والحرية على ما عرف المسلمون في الصدر الأول من الاسلام . ونشرت الصحيفة أحيانا رسائل تعبر عن هذا النظر ، وعن أن الدعوة لتطبيق الحدود فيها طفرة وارهاق ، وقد يكون من الأوفق من تقرير حد السرقة العمل على منع أسباب السرقة . وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة ان الدستور يميل الى القوانين الوضعية ، وان فكرة النظام العام عنده غير مستمدة من مبادىء الشريعة الاسلامية . (يراجع على سبيل المثال . صحيفة النذير ٢٣ رجب ١٣٥٧ . مقال « ليس في الدستور المصري مخالفة لأحكام القرآن الكريم » . حامد أسعد محمد عاشور المحامي . ومقال « ردا على مقال ليس في الدستور . . » عبد المنعم فرج الصده المحامي . . » .

الدعوة ومفكري جماعته ، لم يولوا تلك النقطة حقها في الأهمية ، وشغلتهم أساسيات الدعوة عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة ، ورغم كثرة ما كتب وقيل عن الجامعة الاسلامية والتشريع الاسلامي ، لم يرد الا قليلا نسبيا التعرض لهذه النقطة ، تعرضا لا يستهدف مجرد اشاعة الاطمئنان لمسلك الدعوة الاسلامية ازاء غير المسلمين ، ولكن يتضمن تحديداً منضبطاً واضحاً للنظرية الاسلامية التي يراها الأخوان ويعملون لها في هذا الشأن . لذلك بقي قلق غير المسلمين قائما ، وبقي حذر فريق من العاطفين على الدعوة الاسلامية نفسها ، وبقي جماهير الأخوان ذوي الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب في هذا الأمر والنظر الجامد فيه ، مما أضاف الى قلق القلقين وحذر الحذرين .

كتب الشيخ البنا « هذا الشعب ـ شعب وادي النيل كله في الشمال وفي الجنوب ـ يدين بهذا الدين الحنيف ، والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة في كل تعاليمه وأحكامه . . . . ويعتبرون الاسلام معنى من معاني قوميتهم ، وان لم تكن احكامه وتعاليمه من عقيدتهم »[١٠٦] . وكتب في مناسبة أخرى ، يكاد يعترف في ثنايا حديثه ان الخوف على وحدة عنصري الأمة يعوق الكثيرين عن دعوته « سمعنا من الكثير من الغيورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها والاستعداد للعمل بها . وفي أثناء ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن تثير هذه القضية الأقلية في الدين والجنسية . ولكننا نسوق اليهم هذه الكلمات القليلة ليعلموا ان الاسلام قد عالج هذه الناحية علاجا شافيا يشيد بالقومية ويحمي الاسلام . ان الاسلام الذي وضعه الحكيم الخبير . . . . احتاط لتلك العقبة وذللها من قبل . فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم الا وقد اشتمل على النص الصريح الواضح الذي لا يحتمل لبسا ولا غموضا في حماية الأقليات»[١٠٧] .

وذكر في رسالته « الى الشباب » . . . ، « يخطىء من يظن أن الأخوان المسلمين دعاة تفريق عنصري بين طبقات الأمة . فنحن نعلم ان الاسلام عني أدق العناية باحترام الرابطة الانسانية العامة بين بني الانسان . . . كما أنه جاء لخير الناس جميعا ورحمة من الله للعالمين . ودين هذه مهمته أبعد الأديان عن تفريق القلوب وايغار الصدور . . . وقد حرم الاسلام الاعتداء حتى في حالات الغضب والخصومة ، . . . . وأوصى بالبر والاحسان بين المواطنين وان اختلفت عقائدهم وأديانهم . . . . وفي انصاف الذميين وحسن معاملتهم ، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا . نعلم كل هذا فلا ندعو الى تفرقة عنصرية ولا الى عصبة طائفية . ولكن الى جانب هذا لا نشتري هذه الوحدة بايماننا . . . . » وذكر في رسالة « دعوتنا » ، « وأحب أن أنبهك الى سقوط ذلك الزعم القائل ، ان الجري على هذا المبدأ (هداية البشر بنور الاسلام) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ما داموا متعاونين على الخير . . . . » وكتب في « نحو النور » شارحا موقف القرآن من غير المسلمين ، اذ لم يشتمل على حمايتهم فقط ، بل أوصى بالبر بهم

والاحسان ، وقدس الوحدة الاسلامية ثم قدس الوحدة الدينية العامة ، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الايمان بالأديان السماوية جميعا ، ثم ذكر الشيخ البنا « هذا الاسلام الذي على المزاج المعتدل والانصاف البالغ ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا في تمزيق وحدة متصلة بل بالعكس أنه أكسب هذه الوحدة منعة القداسة الدينية . بعد ان كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط» .

ورغم كل ما بذل المرشد في اشاعة الاطمئنان والسكينة ، لا يظهر ان جهدا فكريا بذل لحسم هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الاسلامية . فبقيت عبارات الكتاب التي تتكلم عن الدين كأساس للجنسية السياسية ، بقيت مصدرا للقلق والحذر .

وكتبت صحيفة الأخوان « قد يقول قائل ان الأمة الواحدة من أمم الاسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الاسلام ، فلا يوجد بين أفرادها الا الجنسية القومية . والجواب على ذلك ان سماحة الاسلام تجعل بره وصلته تتسع لأبناء قومنا وان كانوا على غير ديننا . . بل ان تعاليم الاسلام تفرض على أبنائه ان يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم » ، وأتت بالشواهد من تاريخ الاسلام في أن دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالاقامة في البلاد الاسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحريتهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم ، وانه مع بداية الفتح الاسلامي كان المسلمون يخيرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية أو الحرب ، فاذا دفعوا الجزية عدوا ذميين ، تكفل لهم حرياتهم الدينية وتصان لهم أموالهم ومساكنهم ومعابدهم ، ولهم التقاضي في أمورهم الخاصة الى رؤسائهم حسب شرائعهم ، مع احتفاظ الحاكم الشرعي بحق النظر في الخصومات المدنية « التي تقع بين الأجانب والرعايا المسلمين . . . »(١٠٨) .

وقد كتب التميمي حمزة فراج يهاجم شعار « الدين لله والوطن للجميع » الذي انطلقت به ثورة ١٩١٩ ، ويقول اذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين ، ان الدين منفعة ورحمة للناس ومعنى فصله عن السياسة الغاء « سورة براءة » من القرآن ، « ثم ان الاسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم »(١٠٩) .

وقد أرسل الشيخ البنا خطابا الى محمد محمود رئيس الوزراء في ١٩٣٨ ، يطلب فيه تطبيق الشريعة الاسلامية ومنع الحفلات الخليعة وأداء الفرائض وتوحيد مناهج التعليم على أساس دراسة الاسلام والسيرة النبوية ، ثم قال « قد يقال ان في الأمة عنصرا ليس مسلما ولا يرضى حكم الاسلام ، وجواب ذلك مدفوع بالواقع فقد عاشر هذا العنصر الاسلام قرونا عدة ، فلم ير الا العدل الكامل والانصاف الشامل ، و لا تزال كلمة الخليفة الثاني لأميره على مصر مدوية في الآذان مرددة على كل لسان (يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا) » . ثم أعاد الطلب في خطاب بعث به الى وزير الحقانية أحمد خشبة ينصح فيه

بتوحيد القضاء مع العمل بالشريعة الاسلامية ، وعرج فيه الى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتابين وهو « أن في مصر عناصر غير اسلامية أن حكمت بأحكام الاسلام كان ذلك متنافيا مع حرية الدين التي كفلها الدستور للمواطنين، وان حكمت بغير احكام الاسلام كان ذلك نوعا من الامتياز البغيض الذي حمدنا الله على التخلص منه . . . هذه الشبهة مردودة بجزئيها، فانهم ان عوملوا بتعاليم الاسلام لم يكن في ذلك اصطدام بحرية الدين ، فان الحرية المكفولة هي حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر وحرية الأحوال الشخصية ، أما الشئون الاجتماعية فهي حق الأمة ومظهر سيادتها ، فهم فيها تبع للأكثرية ، فاذا ارتضت اكثرية الأمة قانونا في هذه الشئون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجميع . . . وان عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس في ذلك امتياز يخيف . . . »(١١٠) .

وان حرص الشيخ على معالجة هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحس من مقاومة فيه ، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشأنه . في هـذه النقطة الصعبة . لقد كان أدب الأخوان دائما أدبا هجوميا على المجتمع وكافة وجوه الحياة فيه ، ولكن الحديث في هذه النقطة التي تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون الى مواقف الدفاع . كانت عادة الشيخ الا يجادل مخالفيه في أفكارهم ، وانما يطرح أفكارا أخرى بديلة ، ولكنه في هذه النقطة خاض في مجادلة أفكار المخالفين . وكان الشيخ دائما يصدر في أحاديثه عن أصل تصوره هو للأشياء ، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره ، واستخداما لمفاهيمه هو لا دخولا في مفاهيم الآخرين ، ولكنه في هذه النقطة ـ وحسب العبارات السابقة خاصة ـ جادل غيره بمفاهيم هذا الغير بمفاهيمه هو . واحتج في طلب تطبيق الشريعة بأنها قانون الأكثرية في المجتمع ، فاستمد للشريعة بذلك « شرعية » طارئة عليها هي انها قانون الأكثرية ، ولم يقف عند حد انها « الاسلام » كما يفعل في غير ذلك من المواقف ، كما ان مجادلته عن حكم « أكثرية الأمة » للأقلية ، يعني اعتراف ضمني بأن الأكثرية والأقلية يضمهما جامع سياسي واحد ، وان ثمة « أمة » منها .

بهذا المنهج الأصلي . عالج الأخوان فروع المسائل ـ فمثلا كان من أهم مطالب الأخوان خلال الثلاثينات جعل الدين الاسلامي مادة أساسية في المدارس ، سواء الأولية أو الابتدائية أو الثانوية . وبالنسبة لغير المسلمين الا يكون تدريس الاسلام مادة أساسية تفرض عليهم . ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانة المسيحية للتلاميذ المسيحيين في مدارسها ، اعتبر الأخوان ذلك نوعا من التبشير « ان الاسلام سيذبح ذبحا رسميا في المدارس الرسمية بيد الحكومة الاسلامية . لقد تقرر رسميا من عهد قريب ان يعين بكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم ديني خاص بهم . سيعين اذا في التعليم الأولى معلمون مسيحيون ، وهو النوع الوحيد من التعليم الذي ظل محافظا على صورته الطاهرة واسلاميته الكاملة»(١١١) . ووقف

الأخوان بذلك ضد ما يعتبره القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين .

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومي[112] ، انه مع ما اتسم به موقف الأخوان من الأقباط من اعتدال ، وخشية الشيخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التي تفيد المحتل ، ومع الحرص على نفي تهمتي التعصب الديني واشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، مع ذلك فان صحف الجماعة نشرت بعض مقالات مثيرة في مضمونها للأقباط . مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارته جمعية الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها ، ومهاجمة وزير الأوقاف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارته هذه الجمعية (وكذا مهاجمة بهي الدين بركات على ذلك ، ولما ورد على لسانه من تمنيه النجاح للجمعية) . وذكر المؤلف أن صحيفة النذير والت « نشر المقالات عن الحروب الصليبية في قالب مثير للمسيحيين . . . وكان كل ذلك كفيلا بارتياب الأقباط من هذه الدعوة . . . »[113] .

٣ ـ مصر الفتاة

من حركات الشباب :

كان « مصر الفتاة » هو التنظيم الشعبي الآخر ، ظهر في الثلاثينات بعد الأخوان المسلمين . كانت بداياته بحركة الشباب في « مشروع القرش » ، الذي استهدف في مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات . ثم طلع التنظيم على الناس في ١٩٣٣ باسم جمعية مصر الفتاة ، ونشر برنامجا تضمن أهدافا سياسية واقتصادية وثقافية . وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروح ، هو النبرة الدينية القوية التي شاعت في البرنامج ، كما شاعت فيما بعد في ممارسات الحزب السياسية . وان ذلك ليستوجب الكشف عن صلة الدين بالسياسة في فكر مصر الفتاة وممارساته . وعن مصدر تلك الصلة .

في ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسني المدرسان بالمدارس الثانوية وقتها ، أصدرا كتابا عن تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر[١١٤] ، كان له تأثير ممتد على أجيال متتابعة من الشباب ، خاصة بعد ان قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التوجيهية (الثانوية العامة) ، واستمر تدريسه حتى أوائل الخمسينات . وكان كتابا جد مشوق في مادته التاريخية وأسلوبه الجياش ، وفي تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر . وهو عينه الكتاب الذي درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوروبا ، وترك بصماته القوية على نص برنامج التنظيم فيما بعد ، خاصة بالنسبة لما ورد به عن مازيني وحركته « ايطاليا الفتاة » . كتب الأستاذان المؤلفان أن كان مازيني نبي الحرية والوطنية في ايطاليا ، أنشأ جمعية «إيطاليا الفتاة» وجعل شعارها (الله والشعب) فسوى بذلك بين الايمان الوطني والايمان الديني ، وكان لا يقبل في صفوفها من يزيد سنه عن الأربعين (لأن الشباب ـ كما قال ـ يكسب الحركة حماسا وقوة ، ويضاعف انتشار الدين الجديد ، دين حرية ووحدة ايطاليا) . ولما كان الشباب يعيش

بالحركة وينمو بالحماس وحرارة الايمان ، فقد أشعل مازيني في قلوب مواطنيه نار الوطنية المقدسة والايمان الثابت بمستقبل البلاد . . . ». ونقل المؤلفان من أقوال مازيني « ايطاليا ملكة العالم ، أرض دانتي ، مركز البابوية ، مهد النهضة ومبعث النور والحرية ، لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى ، فتكون وقد طهرتها الآلام ، كملك من النور يضيء العالم أجمع . . . ان هذا النور لن ينبعث الا اذا قدم الايطاليون أرواحهم فداء الوطن ، وتحملوا مرارة النفي والسجن والفاقة وتألموا كثيرا . . . »[١١٥] .

ويقابل ذلك العبارات التي صدر بها برنامج مصر الفتاة « مصر التي علمت الانسانية وأضاءت على العالمين ، مصر التي رفعت لواء الأديان جميعا وأعلت كلمة الله والاسلام ، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن طهرتها وصقلتها المحن ، بعد أن حاربها الزمان فارتد وانهزم ، لن تموت أبدا بل ستبعث من جديد لتعيد سيرتها الأولى منارة للعالم وتاجا للشرق وزعيمة للاسلام . وهي من أجل ذلك في حاجة الى دم الشباب الملتهب ، في حاجة الى الايمان والعمل ، في حاجة الى نفر من بنيها يقابلون الموت ويستعذبون الألم ويرحبون بالتضحية ـ وتلك صفات لن تتوفر في أبناء الجيل القديم » . ثم ذكر « شعارنا : الله ـ الوطن ـ الملك » .

ذكر « تاريخ القرن التاسع عشر » ما رآه مازيني وايطاليا الفتاة من أن الدعوة « لاعتناق عقيدة تخليص الوطن » والعمل في سبيل الحرية والوحدة القومية ، قل ان تحرك العامة ، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال « ان شقاء العيش وبؤس الحياة التي يقاسونها ، انما مصدرها الأجنبي الغاصب ـ النمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد . . . الحائل الأكبر بين سعادتها » . وورد في النداء الذي أرفق به برنامج مصر الفتاة انها تتقدم « . . . لترفع صوتك ولتطعم جائعك ولتعلم جاهلك . . أن الأجانب يغزوننا ويسدون علينا طريق الحياة » . وأن هذه الدعوة « عقيدة مخلصة مقدسة »[١١٦] .

ولا يكاد يلحظ اختلاف في الكلمات ، الا تقديم وتأخير في العبارات ، مع تنويعات جياشة على ذات النغمة ، أو توليدات « مصرية » على نغمة « ايطالية » . ولعل ما استرعى شباب الثلاثينات الى ايطاليا الفتاة خاصة ، أنها حركة كانت موجهة الى شباب مثلهم ، وفي بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدهم ، وله ماضيه الحضاري مثل ما لهم ، وله مركز في العالم المسيحي (الكاثوليكي) مثل ما لبلدهم في العالم الاسلامي . لا توجد رغبة بطبيعة الحال في ايجاد تطابق بين حركة ايطالية وحركة مصرية أتت بعدها بنحو مائة عام . ولكن لزمت الاشارة السابقة لبيان المأخذ التاريخي لبعض ما اتسمت به دعوة مصر الفتاة . مع تقدير أن تشابها ما في دعوتين لا يعني ولا يستتبع بالضرورة تطابقا في وظيفتيهما السياسية والاجتماعية ، ولا يفيد من باب أولى تشابها فيما تطورت اليه كل منهما تطورا تحكمه ظروف البيئة والمرحلة التاريخية .

ان ما يميز مصر الفتاة في دعاويه التي طلع بها على الرأي العام ، انه عمل على الجمع بين

الدين والوطنية في اطار سياسي واحد . ولم يدخل الدين في طرحه السياسي على حساب المفهوم الوطني للجامعة المصرية ، بل على العكس ، فهو في الوقت الذي رفع فيه الدين كشعار سياسي ، تصاعد « بالمصرية » الى درجة جد كبيرة ، فأكد ان كلمة المصرية هي العليا ، وأن مصر فوق الجميع ، وان هدفه انشاء « امبراطورية عظيمة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتتزعم الاسلام » ، ومن جهة أخرى أكد على فكرة الدين كميدان من ميادين العمل السياسي ، وأفرد في برنامجه بندا خاصا بالجهاد الاجتماعي في الدين والأخلاق ، دعا فيه الى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالأخلاق ومحاربة الدعارة والخمور والتخنث . وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقرونا بالوطن ثم بالملك .

ويحكي أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد ان وضع برنامجه ، وكان النحاس والوفد يستريبان في الحزب الجديد وموالاته للملك خصم الوفد التقليدي ، ويصف ضيق النحاس من شعار الحزب « وما زلت أذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله في برنامج سياسي وكيف رأى في ذلك لونا من ألوان الشعوذة » فأجابه أحمد حسين « ان الذي لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه . . . وانني أؤمن كل الايمان أن التدين والوطنية يسيران جنبا الى جنب ، فكلاهما يفيض من نبع واحد ، نبع المحبة للمثل الأعلى والحق والعدالة »(١١٧) .

والسمة الثانية لمصر الفتاة ، انه لم يقرن الدين بالوطنية فقط ، وانما قرنهما بمجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية . فطالب في برنامجه بالغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة وتمصير الشركات الأجنبية وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية في الحياة التجارية ، مع القضاء على أمية الفلاح المصري وجهله وكفالة الرخاء له ، ومع الارتقاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضي الجديدة ، وتعميم النظام التعاوني لأقراض الفلاحين ومدهم بالبذور والآلات وبيع محصولاتهم ، ومع تطوير الصناعة المصرية وانشاء بنك صناعي لتمويل المشاريع وكهربة خزان أسوان ، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية ، ومع تمصير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل الا مع التجار المصريين شراء واستهلاكا للمنتجات المصرية ، وانشاء بنك مركزي للاصدار ، فضلا عن مجانية التعليم الابتدائي وتقليل نفقات التعليم الأعلى . وان الجامع الأساسي لكافة هذه الأهداف هو التمصير ، تمصير كافة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ، والنهوض بمصر وطنا للمصريين .

لم يغفل مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسي ، انما العكس هو ما تم ، اذ أسرف في تأكيد الفكرتين معا ، ووقف على المشارف طويلا يجهد في الجمع بينهما في صياغة واحدة ، كان يوجه نداءه الى الشباب المسلم المحب لمصر ان يصلي يوم الجمعة « قبل ان يكون لنفسنا علينا حق ، وقبل أن يكون للوطن علينا حق . . . من أجل هذا أدعوكم للصلاة يوم

الجمعة على الأقل ان كنتم مسلمين ويوم الأحد ان كنتم مسيحيين ويوم السبت ان كنتم يهودا . . . هنا ايها الشبان في المسجد وفي الكنيسة سوف نجتمع . . وبين يدي الله سوف نمتلىء ايمانا وثقة بالخلود . . . »، « نريد عملا ايجابيا في سبيل الله والوطن » لانقاذ مصر من التدهور ووضع حد للفوضى الأخلاقية . ثم يهاجم الشباب الخليع المخنث وينعي الزمن الذي خلت فيه المساجد وامتلأت دور السينما[١١٨] .

ويتكلم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الاسلام عندما كانت تضيء على العالم بجامعة الأزهر ويقول « مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء إلا أن تبقى متدينة . . . كانت ولا تزال وستظل دائما أبدا موئل الأديان وحاميتها . . . ومن هنا كانت مصر تقوى إذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما انحرفت عن دينها . . » ، ويذكر ان تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت ، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعدد الآلهة ، إذا لا يتفق ذلك مع عقلية بناة الأهرام ، فلما جاءت المسيحية حملت كنيسة الاسكندرية لواءها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله ، ولما جاء الاسلام فتحت له مصر مصاريعها وصارت حاميته بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنا له[١١٩] .

وتذكر الصرخة تمجيدا لمصر أنها « موئل الأديان جميعا ، فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها احتمت المسيحية وهي التي رفعت لواء الاسلام عاليا وأنشأت جامعة الأزهر »[١٢٠] .

ويتحدث أحمد حسين في خطاب منشور وجهه الى عباس العقاد ، عن مصر التي أوجدت الحضارة وأنشأت جامعة عين شمس (العصر الفرعوني) ثم جامعة الاسكندرية (العصر القبطي) ثم جامعة الأزهر (العصر الاسلامي) ، وان المصريين عندما يحققون استقلالهم فسيحققون زعامتهم الشرقية « ليتألق نجم الجامعة المصرية من جديد ولينحني العالم أكبارا واجلالا لاحفاد الفراعنة والعرب »[١٢١] .

وتكشف تلك العبارات عما يمكن ان يسمى بالنظرة الدينية الجامعة ، التي لا تقف عن حدود واحد من الأديان الموجودة بمصر ، انما تضم الديانات القديمة والمسيحية والاسلام معا ، وتشير الى التاريخ المصري كوعاء لها جميعا . وتقرن بين الدين والوطن .

وبهذا استبدل مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم « المصرية الجامعة » للأديان والثقافات والعقائد التي عرفتها مصر عبر تاريخها الطويل . وبهذه المصرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينية السياسية ، مفهوما عن الديانة الجامعة التي تضم ديانات مصر في مختلف العصور ومنها المسيحية والاسلام . فمصر الفتاة « هي وطنية الدين وايمانه »[١٢٢] .

ومصر بلاد مقدسة « قدسها الله وأكرمها يوم أخرج منها الأديان جميعا وحمى بها الأديان ، فاليهودية والمسيحية والاسلام كلها وجدت موئلا وحاميا لها في مصر ، وعاشت جنبا الى جنب

في صفاء وولاء لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب ولا قتال ، . . فمصر هي التي أخرجت الديانة الموسوية وهي التي حمت المسيحية عندما كانت كنائسها تقفل في كل مكان تحت معاول روما ، كانت مصر هي التي تحمي المسيحية ، وما عيد الشهداء الذي يحتفل به الأقباط حتى اليوم الا أثرا من آثار مصر التي قاومت الوثنية بدماء أبنائها ، وهي مصر بعد ذلك التي تزعمت الاسلام وحملت لواءه وقاومت أوروبا الصليبية . . »[١٢٣] .

وقد جرى مصر الفتاة في ممارساته السياسية وتثقيفه لأنصاره من الشباب . على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعة . وهو عندما يورد في برنامجه السياسي الداعي لتمصير الحياة السياسية والاقتصادية في مصر ، عندما يورد مسألة الايمان بالله والصلاة في الجامع والكنيسة ، انما ينظر الى الايمان الديني والصلاة كجزء من الواجبات الوطنية الملقاةعلى عاتق المصريين . وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز الى مصر تلبس لباسا فرعونيا وتمسك بعصاة فرعونية وتتجه الى الشمس المشرقة بذراعين مفتوحين على نحو يذكر بعبادة آتون .

ومصر هذه الفرعونية هي من تضع في أهدافها صلاة المسلم بالجامع والمسيحي بالكنيسة والقضاء على الخمور ومحاربة الزنا فضلا عن بعث الروح العسكرية وتطوير الصناعة ومحاربة الأمية . وكان شباب الحزب منذ ١٩٣٤ يحتفل بالأعياد الاسلامية بالصلاة في مسجد السيدة زينب هاتفين « الله أكبر » ، ثم التوجه الى حيث الهرم الأكبر هاتفين تحت أعتابه « مصر فوق الجميع » ، وتفسر ذلك صحيفة الصرخة « كما أنه لا حياة للوطن بغير دين ، ولا حياة للدين بغير وطن . . . نريد أن نقول لهم ان مقاطعة الأجانب والانجليز في تجارتهم ومنتجاتهم وملاهيهم ليس عملا وطنيا فقط وانما هو عمل ديني أيضا . . . »[١٢٤] .

وبلور ذلك أحمد حسين بقوله « خطتي . . . ليست الا اعادة الروح . . . بأن نرتقي بالعقيدة القومية الى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة . . نعيد الروح بأن نربط بين مصر وسوريا وشعبها والعراق وشعبها وفلسطين وشعبها. . . » ، وأن دعوة مصر الفتاة « أساسها الارتقاء بالعقيدة الوطنية حتى تسمو الى مصاف العقيدة الدينية وتخليص العقيدتين من الزيف والشوائب » ، ويضيف فتحي رضوان سكرتير مصر الفتاة ان الدين في نظرهم ليس زهدا وبعدا عن الحياة واستكانة ، ولكنه سعي وجهاد و « دعوتنا دينية ، دعوتنا تتخذ أسلحتها من الأديان ، من الاسلام والمسيحية . . »[١٢٥] .

الدين والسلوك والوطن :

أورد مصر الفتاة في نهاية برنامجه أن وسيلته في تحقيق أهدافه هي « الايمان والعمل » . وأوضح ذلك في صحيفته « أما الإيمان فهو أن نؤمن بالله وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته

ورعايته للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد . . . ومن ايماننا بالله نستمد ايماننا بأنفسنا وباحقيتنا في الحياة وايماننا بماضينا الذهبي وحاضرنا الفتي ومستقبلنا المشرق . . .»[١٢٦] .

وأما العمل فيكون في ثلاثة ميادين « الميدان الخلقي والميدان الاقتصادي ثم الميدان النظامي أو العسكري . . . ففي الميدان الروحي والخلقي نريد أن نعيد للدين قدسيته وان نعيد للأخلاق قوتها ، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة روحية تجعلها تصبو الى الكمال والمثل العليا ، فهؤلاء الذين يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأرواحهم ، هؤلاء الذين يعرفون ان هناك سيدا يرتفع اليه العمل الصالح ويثيب كل امرىء بما عمل ، هؤلاء هم فقط الذين يخدمون أوطانهم وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة ، وعلى العكس هؤلاء الذين انصرفوا عن الدين وزهدوا في المثل العليا واضعفوا في انفسهم قوة الضمير والرقيب الداخلي الخفي ، هؤلاء هم الذين يدمرون مجتمعاتهم بشهواتهم وهؤلاء هم الذين يصانعون الاستعمار ويرضون بالاحتلال في سبيل مصالحهم الذاتية والتي يرفعونها فوق كل شيء . ومن هنا أيها السادة فانني أدعو الى الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه »[١٢٧] . والدين جهاد في سبيل الله وصلاة لله من أجل مصر[١٢٨] .

والذي يلحظ من تتبع كتابات مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه ، ان التركيز على الدين في مجال النشاط السياسي ، كان من قبيل المناهج أكثر منه من قبيل الغايات . ويلحظ في ذلك أمرين : ـ

أولهما ، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد والقدرة على البذل وانكار الذات ، وتحفظ عليه قوام الشخصية المناضلة . ويذكر أحمد حسين أن المجتمع المصري بدأ لعدة سنوات خلت، يفقد توازنه في صفوف الجيل الجديد ، وانه عندما كان طالبا بكلية الحقوق ، كان يروعه تأنق الشباب وتزويقه للحواجب والأظافر وترديده للأغاني المبتذلة « وانصرفوا عن الدروس وعن الدين وعن الوطنية وأصبحوا لا يعرفون الا المقاهي ودور السينما . . . » ، وانه عن طريق اشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخنث والتهور الأخلاقي ويشيع الرجولة والقوة[١٢٩] .

ويهتف قائلا « أهي حملة مدبرة على أخلاق الأمة ، ما هذا الراديو وما هذه السموم التي ينفثها . ان مصر الفتاة تعلن حربا على ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقي الله في أخلاق الناس . . . (ولا يجب) ان يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية »[١٣٠] . ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها « سر هذا التدهور الخلقي والديني الذي تعانيه مصر ، وهي التي أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم في هذا البؤس . . . ومصر الاسلامية تعطي رخصا لمحلات الخمور . . . مصر بلد الروح والتقاليد والآداب ، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين وماذا ترى فيها من مظاهر الأخلاق الا الفجور والعربدة والفسق . . .»[١١٣]، وخطب

مرافعاً أمام المحكمة في احدى قضايا الرأي التي قدم فيها متهما ، قال « أنتشر الالحاد وانعدم الخوف من الله ، وتدهورت الأخلاق الشخصية ، فاذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون بالعهود ويخونون ، وأصبح الانسان لا يأمن أخاه ولا يعرف صديقه ، وأصبح الشرف والعفاف والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات في خرافات . . . أما الشباب فقد امتلأ بالتخنث وفقدان الرجولة وأصبح لا محل له الا اللهو الفاسد واصطياد الفتيات والجري في الطرقات »(١٣٢) .

ويذكر فتحي رضوان « من الناس من يقذف هذه الجمعية (مصر الفتاة) بانها قامت لتفرق بين عناصر الأمة ، بين المسيحيين والمسلمين . . . ومنهم من يقول انها تريد أن تؤلف فاشستية اسلامية . . . ، جنود هذه الجمعية يؤمنون بأن لا نجاة للأمة الا بالدين ، ذلك لأن الدين وسيلة للحياة الرفيعة . . . لأن الدين يعلمنا الصبر والثبات والتضامن . . . والأديان السماوية متفقة في هذه التعاليم ومجتمعة عندها . .

فنحن اذن ندعو الى الدين لنعد أنفسنا للجهاد في سبيل الله والوطن ، لا لأن نتخذه وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفا وتبعثر صفوفها وتمزق وحدتها » ، ثم ذكر ان أعظم ما كسبه المصريون في جهادهم الماضي هو تعانق الهلال بالصليب والنجاح في محاربة الخلافات الطائفية ، وان مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحي الى كتابه(١٣٣) .

ثانيهما ، لم يظهر في السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة اتجاه لفكرة الجامعة الاسلامية ، ولا لكون مصر الفتاة حزباً سياسياً اسلامياً . وكل ما أمكن التقاطه في شأن الجامعة الاسلامية ، تعليقاً من « الصرخة » في ١٩٣٤ على صدور صحيفة « الجامعة الاسلامية » بيافا في فلسطين وتعطيل السلطات الانجليزية لها ، وهو تعليق أعطى للجامعة الاسلامية معنى جديدا يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لا يكونه وحدة سياسية قومية .

ذكرت « الصرخة » ان الجامعة الاسلامية « تقدم المشرق العربي عصبة من الأمم الشرقية ، آن لنا أن نفهم من هذا كله ان الجامعة الاسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هي وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة في دائرة واحدة ، وآن لسكان هذه البلاد من : مسلمين ومسيحيين ويهود ان يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الاسلامية ، هذا المعنى الديني يرمي الى تكوين عصبة أمم شرقية تخيف السلطة الانجليزية واخوانها جميعا »(١٣٤) .

ويظهر موقف مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية ، في موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذي ألغي الخلافة الاسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك ، فقد كان مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجما خلفاء آل عثمان المعزولين ، وذلك حسب ما

كتب فتحي رضوان وغيره وقتها[١٣٥] .

وقد لاحظ الدكتور عبد العظيم رمضان ان مصر الفتاة ينتمي الى المعسكر الاسلامي بقوله « هذا التأكيد على القومية المصرية يحدد موقف أحمد حسين ومكانه من المعسكرين القومي والاسلامي فهو قومي متطرف ، ولا ينتمي أبدا الى المعسكر الاسلامي . وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، لأن شعارات أحمد حسين الاسلامية وتحطيم أنصاره الحانات قد يخدع البعض فينسبه الى المعسكر الاسلامي ، على ان دعوته انما تدور في داخل الفكرة القومية وفي اطار فكرة الامبراطورية المصرية واحياء الاسلام وشعائره واعادة الدين الاسلامي الى سابق مجده وقوته ، مقترنة في ذهنه بفكرة زعامة مصر للدول الاسلامية . . . »[١٣٦] .

والحق ان النقطة الأساسية التي أثارت حذر انصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة ، هي ما ورد ببرنامج التنظيم متعلقا بزعامة مصر للاسلام ، الأمر الذي يوحي بأنها تستهدف احياء الجامعة السياسية الدينية . على ان الملاحظ منذ نشأة مصر الفتاة كجمعية سياسية في ١٩٣٣ .

ان هذه النقطة وان فسرت على يد أمثال رشيد رضا على أساس كونها احياء للجامعة السياسية الدينية ، مما الزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة اقامة حزب سياسي ينهض بهذا العمل ، فان ثمة كثيرين نظروا الى هذه الزعامة من جوانبها الأدبية والثقافية ، باعتبار المركز السامي للجامع الأزهر .

وقد صرح بهي الدين بركات في « الصرخة » ان مصر يتعين أن تستعيد مركزها الديني الاسلامي ، كما يتعين عليها أن تستعيد مركزها الديني الاسلامي ، كما يتعين عليها أن تستفيد من تبعية الحبشة للكنيسة الأرثوذكسية المصرية . كما صرح أحمد زكي باشا أن مصر كعبة الاسلام الدنيوية ، فلما سئل عما إذا كان يرى ان ثمة خلافا بين المسلمين والأقباط قال « حاشاني أن أقول هذا وأنا أول من نادى في محاضراته ومقالاته بوجوب قدسية هذا الاتحاد لأننا مصريون قبل كل شيء »[١٣٧] .

فلما أطلق مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلا من الجمعية في يناير ١٩٣٧ ، تضمن برنامجه الصيغة ذاتها عن زعامة الاسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره المجيد الواجب عليه ان ينهض به ، ولكنه تضمن في أول بنوده « يجب ان نشعل القومية المصرية . . . ويجب أن تصبح كلمة المصرية هي العليا. . . » .

ونص البند ٢٢ من البرنامج « يجب ان نعيد للأديان كامل احترامها وقداستها . . »[١٣٨] . وحدث كثير ان هوجم مصر الفتاة متهما انه يثير النعرة الدينية ويفسد ما بين المسلمين والأقباط من حسن العلائق ، فكان الحزب يحرص دائما على التنصل من هذه التهمة وردها ، ويشير الى ان اقباطا عديدين يعملون أعضاء فيه[١٣٩] .

وقد كتب عثمان نجاتي ان مصر ستظل سيدة الدنيا وزعيمة الاسلام وقائدة الشرق ، وان أحمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعث الحياة في مصر ومجدد قوة الاسلام ، ثم وصلته رسالة تشكك في نيات مصر الفتاة تجاه الأقباط وترى في الحزب نزوعا الى التعصب الديني ، فكتب عن « مصر الفتاة والأقباط » يفسر مصدر الاهتمام بزعامة مصر للاسلام ، فيقول ان مصر محاطة بدول اسلامية ، وغاية المسلمين والقبط جميعا ان تتزعم مصر البلاد المجاورة ، والقبط جزء من الأمة « نريد الأمة كتلة واحدة وجسدا واحدا وروحا واحدة ، نريد انقاذ الوطنية في نفوس الشعب وروح الوطنية في قلوب أبنائها . . . » وأشار الى أن من مبادىء مصر الفتاة دعوة المسلم للصلاة في المسجد والمسيحي للصلاة في الكنيسة .

وعلق بسكالس ويصا عضو مجلس الجهاد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة الحسنة واضحة نحو الأقباط ، وبالحزب أعضاء منهم ، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١٤٠) .

الأقباط ومصر الفتاة :

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم والأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التي تتشكل تحقيقا لتلك الأهداف . وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذي نادى به . فضم مسلمين واقباطا في كافة تشكيلاته دون اعتبار للفارق الديني . وشيد بناء الأخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الاسلامية ، منغلقا بالضرورة والتعريف من دون غير المسلمين . ويلحظ في مصر الفتاة أنه كتنظيم يهتف في الأساس لمصر الكبرى لم ينغلق دون الأقباط بل على العكس كان يتباهى بوجود الأقباط فيه ردا على من يتهمه باثارة النعرة الاسلامية .

ولكن الملاحظ ايضا ان الأقباط وجدوا فيه على غير كثرة ولا تهافت عليه . كان من أعضائه البارزين الدكتور فخري أسعد ، ووجد في لجنته التنفيذية بالجامعة بسكالس ويصا من كلية الحقوق ، وكان بسكالس القبطي الوحيد بين مندوبي كليات الجامعة الذين يناهز عددهم الثلاثين مندوبا ، كما كان هو القبطي الوحيد بين مجاهدي مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدا(١٤١) .

وكان سامي جورجي سكرتير شعبة مصر الفتاة بأسوان الذي أطلق لفظ الثالوث المقدس على شعار مصر الفتاة « الله ـ الوطن ـ الملك . . »(١٤٢) .

وعرف من أنصار الحزب ومراسلي صحفه بشري بباوي ولبيب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خميسة ولبيب دنيال وموريس شهاد(١٤٣) .

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب ، فقد عرفت علاقاته

الوثيقة بوهيب دوس المحامي الكبير وعضو مجلس الشيوخ ، وقد امتدحت صحف الحزب في حماس موقفه المعارض لمعاهدة ١٩٣٦ ، كما كان وهيب دوس يتطوع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم ، كما كانت تنظم الاجتماعات الحزبية الواسعة لسماع خطاباته السياسية(١٤٤) .

وعرف توقير مصر الفتاة لأمثال مرقس حنا وويصا واصف من زعماء الوفد ، رغم عداء الحزب للوفد ، وذلك لأنهما كانا من الرعيل الأول الذي شارك مصطفى كامل في الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى(١٤٥) .

كان اكثار مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما أثار حذر الوطنيين المصريين من أن يخلق اشاعة هذا المناخ بيئة مواتية لاحياء الجامعة السياسية الدينية ، كما أثار الحذر مما عساه أن يكون شعور الأقباط تجاه مناخ يفضي ولو الى عزلتهم الوجدانية . ودعم هذه الخشية ان نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفردة من زعيمه أحمد حسين ، وان أحمد حسين رغم نزعته المصرية القوية العنيفة ، كان حاد الانعطافات في سياسته وفي توجيه الحزب من ورائه ، وانه في ظل المناخ الديني الذي أشاعه وأشاعته ممارسات الحزب ، قوى نفوذ أمثال حسين يوسف ذوي الاتجاه الديني الذي يقرب من اتجاه الأخوان المسلمين ، وظهر هذا النفوذ فيما تجرجر اليه الحزب من معارك سياسية ، وفي التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجيء الاشارة فيما بعد .

ان واحدا من العناصر الهامة التي عصمت الوفد دائما عن أن تجنح به عواصف المعارك السياسية اليومية ، وان تحيد به عن مسلكه المستنير المستقيم ازاء المصرية الجامعة ، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جامعا من قاعدته الى قمته بغير أدنى تفرقة بين قبطي مصري ومسلم مصري . صانه ان دفة السفين كان يمسك بها الجميع . ولم تظهر اية مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيمي في هذه المسألة .

أما مصر الفتاة فقد أفتقد هذا العنصر الحاسم العاصم . واتاه هذا الافتقاد لا بسبب انه سلك سبيل التمييز الديني في اختيار أعضائه وقياداته ، فالحق أنه لم يتكشف دليل واحد على ذلك ، ولكن بسبب ان التنظيم كان مندمجا في الفرد ملحقا به ، فآلت كافة مقاديره وأهدافه وسياساته الى محض اريحيات ورؤى فردية .

وقد لوحظ في ممارسات مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكده من أهداف ، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهداف والبرامج . وكان ذلك مما ألقى ظلالا كثيفة عليه وأخضعه في التقييم السياسي . أو التاريخي لاجتهادات شتى .

على ان مصر الفتاة ما برح يؤكد في أدبه السياسي ولاءه للجامعة الوطنية . وما فتىء يصنع بيديه معيار محاسبته في هذا الشأن ، ويقيم المقاييس الوطنية الجامعة التي يرتضيها حكما على مسلكه والتي يمكن محاسبته وفقا لها .

سأل أحد الصحفيين الألمان فتحي رضوان عما اذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية فنفى ذلك بقوله « نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعوة الدينية ، والفاشستية الايطالية حاربت المسيحية . . . » ، فلما سأله الصحفي عن موقف الأقليات ازاء تلك الدعوة الدينية ، انكر فتحي رضوان وجود أقليات بمصر ، لأن الأقباط والمسلمين شعب واحد « والدعوة الدينية لا تفرقهم انما هي تجمعهم . . . »(١٤٦) .

وشـرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعو للجهاد وتستنكر الخمر والبغاء وتستهدف اعادة مجد الاسلام ، دون ان يعني ذلك تحولا في العلاقة بالاقباط « نحن نعتبر ان أعظم ما جنته مصر في ثورتها الأخيرة ضد الانجليز هو هـذا الوفـاق والاتحاد بـين المسلمين والأقباط . . . » ، وأن مصر الفتاة تدعو المسيحي الى الصلاة في كنيسته كما تدعو المسلم الى الصلاة في مسجده(١٤٧) .

ونشرت صحيفة الثغر (مصر الفتاة) في ١٢ ابريل ١٩٣٧ مقالا عن « اقباط ومسلمون ، مصر الفتاة تعمل لخير المصريين على السواء » ذكر كاتبه ان قبطية عبرت له عما يشاع من ان مصر الفتاة متعصبة ضد الاقباط ، وان هذه الفكرة متغلغلة في نفوس كثير من القبط ، وعلق الكاتب بأنه اذا كان هتلر قد اضطهد اليهود في ألمانيا لأنه من دم آري غير دمهم « فماذا عسانا نقول عن الاقباط ، ونحن اذا تحدثنا عن الدم المصري الأصلي كانوا هم أصحاب هذا الدم ، وهكذا يبدو استحالة الاضطهاد من الناحية الجنسية . . . بقي الاظهاد الديني ، وهذا لا محل له . . . » لأن صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة ، اذ تزوج منهم وأوصى بهم خيرا ، وإذ كان الاقباط متساويـن مع المسلمين في الحقوق والمزايا ، ولم يحدث جفاء بينهم الا ثمرة للاستعمار .

واثار تصاعد النبرة الدينية لدى مصر الفتاة في أواخر ١٩٣٧ ، خرج الاقباط من أعضاء التنظيم ، مما دعا أحمد حسين الى ان يفرد لهذا الموضوع قسما في خطابه في ٢٤ يناير ١٩٣٨ « اقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين اعزاز واحترام . . . فنحن في مصر لا نعرف تعصبا ضد اخواننا الاقباط ، وهذا تاريخنا يشهد بأننا عشنا جميعا جنبا الى جنب في سلام ووئام ، ولست أحسب ان احداث ١٩١٠ التي يشيد بذكرها فريق من المصريين الا مظهرا بسيطا من الخلاف الذي ينشأ بين العائلة الواحدة . . . ونحن في مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التـعـصـب ، وان لي من زملائي الأقباط في مصر الفتاة معونة ثمينة . . . » ، وعلق سامي جـورجي على هذا الخطاب « نحن المسيحيين نتمتع في أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرؤوم . . » ، وكتب الدكتور فخري أسعد ان مصر الفتاة يحيط أعـضاءه الأقباط بكل اعزاز ، وأنه اذا كان ما ورد في برنامج الحزب من زعامة مصر للاسلام يثير قلق القبط ، فانه لا يرى ما يضيرهم في ذلك ، وأشار الى موقف المصريين جميعا وفيهم المسلمون دفاعا عن تبعية كنيسة الحبشة للكنيسة القبطية باعتبارها كنيسـة قومية . « نحن نريد أن نحيا في مصر اخوانا لا نعرف

من الدين الا انه عبادة الله . . . لا يجب أن نشرك الدين في السياسة بل لا يجب ان نشرك الدين في أعمالنا القومية » . « أني ما وجدت يوما في صفوف مصر الفتاة الا كل تقديس للمسيحية واحترام لدينها ومحبة لأبنائها »(١٤٨) .

وقد كتبت الجورنال ديجيبت أن مصر الفتاة خالية من التعصب الديني أو الطائفي ، فكتب فتحي رضوان شاكر لادجار جلاد رئيس تحريرها وذكر « حزب مصر الفتاة يود ان يرى كل العناصر على اختلاف أديانها مندمجة في أمة واحدة ودولة واحدة هي مصر، وهذا لا يتعارض مع ايماننا بأن مصر الحديثة في مسيس الحاجة الى قوة روحية تزيد من قوة أبنائها وتملؤها أملا ويقينا . . . ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هي هذه القوة. . . . »(١٤٩) .

واذا كان مصر الفتاة يستحث الأزهر على أرسال البعوث الى البلاد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر ، فقد كان يؤكد على دور الكنيسة القبطية في الحبشة ، ويستحث الرئاسة المسيحية المصرية على أن تنشط أحكاما للصلات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتحا لابواب التبادل التجاري(١٥٠) . ويظهر من ذلك أن مصر بقيت في نظر الحزب هي الجامعة ، وأنها ذات سمات وجوانب متعددة يتعين انعاشها جميعا .

وقد كتب أحمد حسين في ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية ، يقول انها تقوم على عناصر خمسة هي اللغة والثقافة والماضي المشترك والاماني القومية المشتركة والدين (١٥١) . وكان كتب في ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استئثارهم بالكثير من المؤسسات المالية في مصر ، ولكنه تحفظ قائلا ان مصر الفتاة لا يعادي مصريا كائنا من كان ، ولكنه « يعادي الغاصبين »(١٥٢) .

التصعيد الاسلامي :

تصاعد الاتجاه الاسلامي السياسي لدى مصر الفتاة في أواخر ١٩٣٧ ، وذلك الى ما يعتبر قمة ما وصل اليه هذا التنظيم في الدعوة السياسية الدينية . وبلغ الصعود حده في ١٩٤٠ بتغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » ، وبالدعوة الى الخلافة الاسلامية والمناداة بتعديل كافة التشريعات على مقتضى الشريعة . وذلك بتفصيل سترد الاشارة اليه في حينه .

ويثور التساؤل عن الأسباب التي أدت الى هذا التصاعد ، والظروف التي ساعدت عليه . وعلى الجملة فثمة أسباب موضوعية ، منها تصاعد الأزمة الفلسطينية وتصاعد الأزمة الاجتماعية داخل مصر .

وقد سبقت الاشارة الى أن الاهتمام المصري بمشكلة فلسطين تراءى للمصريين في اطار الجامعة الاسلامية نتيجة عدم تبلور مفهوم القومية العربية في وعيهم بعد . وبالمثل تراءت حلول الأزمة الاجتماعية لدى البعض في اطار فكرة العدالة الاجتماعية في الاسلام نتيجة عدم

تبلور المفاهيم الاشتراكية في وعيهم بعد . وثمة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الديني لمصر الفتاة وغذته ، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد ، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الاخوان المسلمين ، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمي لمصر الفتاة ومناهجه في النشاط السياسي .

أما عن المشكلة الفلسطينية كسبب للتصاعد . فلقد وقف مصر الفتاة ضد النشاط الصهيوني واقامة دولة لليهود هناك . واثارت نبرته العدائية بعضا من يهود مصر الذين رموه بالتعصب الديني ، فرد عليهم بأنه وان حرص على عدم التفرقة بين مصري وآخر ، الا أنهم ما داموا قد شهروا عليه الحرب فمرحبا بالنصال ضدهم ، وجرد عليهم حملته السياسية ، وأنذر يهود فلسطين والانجليز بأنهم ان لم يغيروا من موقفهم « فسوف أعلن الحرب عليهم باسم الله . . . . »[١٥٣] . على أنه يلحظ ان مصر الفتاة بقي في هذه النقطة يؤكد على دور الاستعمار في انشاء وطن قومي لليهود ، ويطرح المسألة طرحا دينيا مرة وقوميا سياسيا تارة أخرى، ويدعو المسلمين والأقباط واليهود من المصريين الى التضامن مع مجاهدي فلسطين[١٥٤] .

ويقول أنه يتعين الا تقوم الدول والا تؤسس على أساس الدين و « اني أعلنت وما زلت أعلن وسوف أعلن انني لا أعرف تعصبا دينيا أو جنسيا . هذا الذي فعله هتلر في ألمانيا ضد اليهود لا أقره ولا أوافق عليه بل أستنكره . . . . أريد أن أقول لاخواننا اليهود انكم تغامرون مغامرة خطيرة اذ تفكرون في تأسيس دولة في فلسطين تقوم على الديانة . . . »[١٥٥] . ورغم أنه استشرف من خلال تلك القضية الى أفق القومية والوحدة العربية[١٥٦] ، فقد كان لها أثر كبير في تصاعد نبرته الدينية ، باعتبار ان هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة ، ولكنه كان أنعكاسا لرد فعل اسلامي قوي غمر الرأي العام المصري أو بعضا من فصائله .

وأما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية ، فالحق ان مصر الفتاة كان يؤكد منذ نشأته في ١٩٣٣ على مطلب الغاء الامتيازات الاجنبية ، ويهاجم المصالح الاقتصادية الأجنبية في مصر ويدعو الى التمصير الاقتصادي .

وقد شاهد عاما ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ابرام المعاهدة مع بريطانيا والغاء الامتيازات الأجنبية باتفاقية منترو . وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الرأي العام المصري تتجه أنظارها الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشاكل وما تقترحه من حلول لها ، وفقا للأوضاع الطبقية والاجتماعية لكل من هذه التيارات والمفكرين .

وعرفت في تلك الآونة كتابات مثل « على هامش السياسة » لحافظ عفيفي و « مبادىء في السياسة المصرية » لمحمد على علوبه و « سياسة الغد » لمريت غالي ، وغيرها كثير . وكان مصر

الفتاة اتجاها سياسيا ينتشر أساسا بين الشباب طلبة وصغار موظفين ، ممن تمثلت أزمتهم الاجتماعية في ضيق فرص التوظف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين ، وفي انخفاض الرواتب والدخول ، ومما أفصح عن نفسه بمجموعة ضخمة من أضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا في ١٩٣٨ طلبا لاتساع فرص التوظف وتحسينا للرواتب .

وكان هذا الوضع مما يضفى على التنظيم سمة شعبية اصطبغت بها نظرته في طرح المشاكل والبحث عن الحلول . ولم يكن الفكر الاشتراكي بأي من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالا واضحا ومنظورا بعد ، بين تيارات الفكر السياسي الدائرة في مصر ، ولم يكن قد تجاوز مفكرين أحاد وحلقات محدودة .

وفي هذا السياق لوحظ على شعارات مصر الفتاة منذ ١٩٣٨ خاصة ، اهتمام غامض ـ ولكنه ملحوظ ـ بالمشاكل الاجتماعية وبالفوارق الكبيرة في الدخول والثروات بين الأغنياء والفقراء ، ودعوة عامة الى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتواكب مع الدعوة الى مكارم الاخلاق .

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسي ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعي اصلاحي ، الا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التي أتبعت على أيدي الخلفاء الراشدين في الصدر الأول للاسلام . فتواكب الاصلاح الاجتماعي مع نزعة مصر الفتاة الدينية ، وكثرت الاشارة الى الأحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وعن سيرة الامام العادل عمر بن الخطاب . ومطالبة شيخ الأزهر بالتنازل عن مرتباته وسياراته أتباعا لمبادىء الاسلام .

كان التنظيم يظهر التعاطف لما يحدث تلقائيا من اضرابات عمالية بمدينة المحلة[١٥٧] . وبدأ في اعداد ما أسماه البرنامج العمالي لتحديد ساعات العمل والحد الأدنى للاجور والعلاج المجاني وتعيين بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين ، وذلك تمهيدا لمؤتمر حزبي أزمع عقده في أواخر ١٩٣٨ ، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مفتوحة الى العمال ، مع الحرص على ان يترافع أمام المحاكم دفاعا عنهم في القضايا العمالية[١٥٨] . وذلك في اطار التبشير بأن مصر الفتاة يعيد صياغة نفسه من جديد وفق مبادىء الاسلام حسبما طبقه الخلفاء الراشدون ، وعلى أساس ان ليست الأمة هي مصدر السلطات ، وانما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن هو مصدر التشريع[١٥٩] .

وفي يناير ١٩٣٩ هاجم الحكومة التي منعت عقد مؤتمر الحزب ، وشمل الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعي الذي وصفه بأنه وضع متفجر نتيجة انتشار الظلم والمجاعة في البلاد ، مع التشنيع على الحكومة بأنها تهتم بحماية الخمور وتترك الدمار

الاقتصادي الذي تواجهه البلاد . وجاء ذلك في اطار دعوة اسلامية مركزة تعتبر جوهر الاصلاح الاجتماعي في جعل الدين الاسلامي هو الأساس الأول للحياة المصرية ، واعتبار الشريعة المنبع الأول للتشريع(١٦٠) . وذكر انه لو وجد الوزراء والمديرون من يقطع أيديهم اذا سرقوا ومن يرجمهم اذا زنوا ويقيم عليهم الحد اذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر ، لو وجدوا ذلك لارتدوا وفزعوا من الحرام ، وأفتى بتكفير كل وزير يمنح رخصة لمزاولة البغاء أو يبيح الخمر أو القمار(١٦١) .

وكان ينادي المصريين بشعارات تكتب بخط ضخم في اطار فسيح بصفحات جريدته « تذكروا دائما ان دين بلادكم الرسمي هو الاسلام ، وان مواخير الدعارة ضد الاسلام ، وان حانات الخمور ضد الاسلام ، وان صالات الرقص والفجور ضد الاسلام ، وان نوادي القمار ضد الاسلام ، وان ميادين سباق الخيل ضد الاسلام ، وان اضطهاد الحريات ضد الاسلام ، وأن المرتبات الفاحشة ضد الاسلام ، وان المحسوبيات القذرة ضد الاسلام ، وأن الضرائب الفادحة ضد الاسلام »(١٦٢) . ويكتب عن « قصة الأراضي الزراعية التي يكمن فيها سر الشقاء الحاضر . . . كيف توزع الأراضي على الملاك الآن وكيف تعالج هذه المأساة . » ثم يورد احصاء عن توزيع الارض بين الملاك ، اذ يمتلك ٧٠٪ منهم مساحة ٧١٠,٣٥٠ فدانا ، ويمتلك ٢٪ منهم مساحة ١,٢٩٩,٨١٠ فدانا ، واذ يوجد ١,٧١٦,٧٠٧ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قراريط ، كما يوجد ٢٣٧٨ مالكا يملك الواحد منهم ٥٥٠ فدانا(١٦٣) .

أسباب التصعيد :

أما عن الظروف الذاتية التي أسهمت في ذلك التصعيد الديني لمصر الفتاة ، فان مصر الفتاة كان واحدا من القوى السياسية التي ضمها التحالف المعادي للوفد ، والذي تزعمته السراي والملك فاروق بعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الاسلامية والنزعة السياسية الدينية هما الاثيرتان دائما لدى السراي في صراعها ضد القوى الديمقراطية في مصر ، على ما سلفت الاشارة في فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراي ومن والاها ضد الوفد وقتها ، هما الدعوة الى الخلافة الاسلامية ، وان يصير فاروق خليفة على المسلمين ، وكذلك التشنيع على الوفد واتهامه بمحاباة الاقباط على حساب الأغلبية الاسلامية وسلوكه سياسة التعصب الطائفي لصالح القبط . وعلى ان هذه النقطة هي موضوع الدراسة في الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استباقا للأوان .

ويبقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالاخوان المسلمين وبمنهج نشاط مصر الفتاة كتنظيم .

أما بالنسبة للعلاقة بالاخوان المسلمين . فقد ظهرت الاخوان ظهورها السياسي السافر منذ ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة اثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة . تحالفا معا على معاداة لحزب الوفد ، وعلى وقوف مع السراي ضده . وعلى عدم الايمان بالنظام الديمقراطي . ولكنهما تخالفا في ان مصر الفتاة ـ رغم كل التعقيدات والتذبذبات ـ يستند في النهاية الى مفهوم الجامعة الوطنية المصرية باعتبارها كيانا معاديا للاستعمار . بينما ترفض الاخوان في الجوهر هذا المستند ذاته . اتسمت علاقاتهما في ظاهرها بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل ، وانطوت في باطنها على نوع من الحنق الخفي ، مصدره فيما يبدو تنافسهما على أستيعاب التيار السياسي الاسلامي . يجهد مصر الفتاة في استيعابه لصالح الوطنية المصرية ، وتستوعبه الاخوان ضد الوطنية المصرية لصالح الجامعة الاسلامية . يجهد الأول من تراثه ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة للواقع ، وتستوعبه الثانية من منطلق سلفي .

كان مصر الفتاة في هذه الفترة يؤيد الاخوان مهاجما الوفديين ، ويرمي الوفد مثلا بتهمة هدم الدين لانه يرغب في حل الاوقاف الأهلية وضم القضاء الشرعي الى القضاء الاهلي ، بينما يدافع مع الاخوان عن بقاء هذه الاوقاف والمحاكم الشرعية[١٦٤] .

ولكن مصر الفتاة عمل في الوقت نفسه على محاولة استيعاب حركة الاخوان ، وتوسل الى ذلك بطريقين ، احدهما أنه التقط بعضا من شعاراتهم الخاصة بتحريم الربا والخمر والزنا ، وروج لها بلهجته الجياشة ومسلكه المتمرد ، وثانيهما انه حاول ان يرث تنظيمهم عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها أو الاندماج فيها أو أية صورة من صور التعاون المطلق معها بصرف النظر عمن يكون رئيس الهيئة الموحدة ، أو اقتراح تأليف اللجان المشتركة بصرف النظر عمن يكون المشرف عليها[١٦٥] .

ولكن الاخوان ومرشدها العام قابلا الدعوة بالاعتذار الحاسم والرفض المهذب ، وقابلا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحة الخلف واتساع البون . وأرفقا رفضهما لليد الممدودة بنقد مصر الفتاة ومسلكه ، مما بلغ أحيانا حد الهجوم والتشنيع على قادته والتشكيك في صحة ايمانهم ، سواء أحمد حسين أو فتحي رضوان أو مصطفى الوكيل . ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطني لا يؤمن بالجامعة الاسلامية وأنه يضم اقباطا في صفوفه ، بل أنه يحث القبطي على الصلاة في كنيسته رغم ما يوجبه الاسلام من دعوة غير المسلمين اليه وعبرت « الاخوان » عن موقفها في النذير » بقولها ان من يريدون وحدة الاخوان مع مصر الفتاة تغيب عنهم حقائق كثيرة يتعين الا تنسى أمام العواطف الثائرة و « سنرى من هذه الحقائق كيف ان هذه الوحدة التي ينشدها هؤلاء الاخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى » ، وأنه يغير الدخول في جدل حول الاخلص والأكفأ والاجدر مما سيكشف الزمن وحده حقائقه ، فان الاخوان منذ قيامهم وضعوا خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين

ثم التنفيذ ، وهم يعتقدون ان الدعاية وحدها لا تنفع في بناء نهضة أمة ، أما القائمون بأمر مصر الفتاة فقد سلكوا سبيلا اعتقدوه الاسرع مما لا يشاركهم الاخوان فيه . « ومن هنا لا يتسنى لسائرين يمشي كل منهما في طريق يعتقد أنه سيوصله الى ما يريد ، أن يسير مع آخر ويمشي في غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة . . . . »(١٦٦) .

ورد مصر الفتاة بأن التشكيك في صدق ايمان رجاله سلاح غير شريف ، وأحتكار الاخوان للدين لا يتفق مع الاسلام في شيء ، وشعارهم « النبي زعيمنا » لا يتفق والاسلام أيضا ، لما يعنيه من اختصاص الاخوان بزعامته عليه السلام ، وأن لا منافاة بين الوطن والدين ما دام ان مجد مصر يفيد مجدا اسلاميا ، وأما عن الاقباط « فسوف يظلون في مصر الفتاة ، ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أي مصري آخر في هذه البلاد لانهاضها . ويوم ان تنتصر مصر الفتاة وتعقد زعامة الاسلام لمصر ، سوف يكون الاقباط أكثر الناس سرورا لأنهم مصريون أولا وقبل كل شيء »(١٦٧) . واستمر الجدل بين الطرفين قائما(١٦٧) .

أما منهج نشاط مصر الفتاة ، فقد كانت أوضح فضائل هذا التنظيم ، أنه بوصفه من حركات الشباب كان تيارا متمردا ، يجهد في طرح تجارب سياسية جديدة ، ويقتحم بها ما استقر من الاعراف كمناهج للتحرر والنهضة ، ويجهد في تجريب صياغات سياسية تتسم بالنزعة التوفيقية ، ويستهدف منها أن تكون قادرة على التعبئة والحشد والتجميع . وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيشان اكثر مما يمتاز بالبناء الصلب المكين ، سواء الابنية الفكرية السياسية أو الابنية التنظيمية . فرضت عليه نزعته التجريبية قدرا عظيما من القلق السياسي ، وأفقدته الثبات الفكري النسبي اللازم لتأكيد هويته السياسية في صميم تيارات الرأي العام المصري . وكان تيارا يستند الى الزعامة الفردية كنواة جامعة ، يستعيض بها عن الوجود التنظيمي الكفؤ أو بالأقل يتضاءل ازاءها هذا الوجود التنظيمي .

والحاصل أنه في مجال الحركات السياسية ، يكون البناء التنظيمي هو ما عليه المعول في رسوخ المبادىء والمناهج السياسية ، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد . ولعل تجريبية مصر الفتاة هي ما ألجأته ان يستعيض عن الرسوخ الفكري والصلابة التنظيمية النسبيتين ، بالزعامة الفردية كجامع أوحد يتحلق حوله المؤيدون والانصار .

ولعل تلك الزعامة بدورها هذا شبه الطليق ، هي ما دعم العنصر التجريبي في فكر مصر الفتاة ونشاطه . فثمة علاقة عضوية ـ كما سلف البيان ـ بين الجانب الفكري والنهج التنظيمي في أية حركة سياسية .

وان تيارا سياسيا يرتكز على الزعامة الفردية ، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية بجماهيره ، ليميل على الدوام الى الاثارة والتجييش الوجداني في نشاطه وحركته السياسية .

وتكون الاهاجة هنا مقصودة في ذاتها باعتبارها وسيلة للتحريك . تكون الاهاجة الجماهيرية هنا بديلا عن العلاقات التنظيمية المتماسكة كروابط فعالة مستمرة .

وعندما يفتقد وجود الكوادر التنظيمية ، أي أعضاء الحزب المدربين على النشاط السياسي المثقفين بفكر الحزب الدارسين لغاياته ووسائله ، أو بالأقل عندما يقل نسبيا وجودهم أو يضعف دورهم ، باعتبارهم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحريك بين الجماهير ، أو بالأقل عندما لا يتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب ، عندما يحدث ذلك تكاد تنحصر صلة الحزب أو الزعامة بالجماهير في المنابر العامة كالصحافة والخطابة ، ويلقي على تلك المنابر من وظائف العمل السياسي مالا تقدر وحدها وبطبيعتها على القيام به .

والصحافة والخطابة العامة تتوجه الى جمهور غير مرئي ولا ملموس ، ووظيفتها ازاءه في الاساس انها أدوات للاعلام العام بمواقف الحزب وغاياته وبوجهته تجاه المشاكل المطروحة . وهي لا تتوظف وحدها ـ بحسبانها وسيلة للتحريك المباشر ، تحريك جماهير محددة لغايات محددة في لحظات محددة ، الا ان يكون من ورائها علاقة ملموسة بالكوادر التنظيمية اللصيقة بالجماهير . وفضلا عن ذلك فانه يراد بوسائل الاعلام العامة تلك ان تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها ، وهي صلة لا يتأتى لها الاستمرار الا بالابنية والعلاقات التنظيمية .

ولا يتأتى لوسائل الاعلام العامة وحدها ان تكون وسيلة تحريك معين ، ولا صلة عضوية مستمرة ، الا بالتجييش العاطفي المستمر وبالاشاعة الدائمة لمشاعر النضال الحاد الدائب ، والا بالدخول في المعركة تلو المعركة ، وآصطناع المعارك عند الضرورة اصطناعا ، لئلا تنفصم العلاقة مع الجماهير . وتجد القيادة نفسها في وضع يحتم عليها دوما ان تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة ، تستلفت بها اليها الرأي العام على الدوام .

ضد الخمر والبغاء :

في هذا السياق ، علت النبرة الاسلامية على لسان مصر الفتاة . وبدأ من ١٩٣٨ يسن سهامه ضد البغاء والخمر ، فوجه طلبا الى وزير الصحة لالغاء البغاء الرسمي الذي يعتبر مهزلة الدين والأخلاق(١٦٩) . ثم وجه خطابا آخر الى محافظ القاهرة يطلب اليه منع الخمور والموبقات(١٧٠) . ثم رسم شعارات معركته في منع البغاء ، وحظر الخمارات في احياء المسلمين ، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاحتشام ، ومنع الوزراء من المقامرة وسباق الخيل ، ومنع نشر اعلانات الخمور ، ومنع الاعلانات الأجنبية البذيئة ، ومنع اختلاط الجنسين على شواطىء البحار ، ومنع اذاعة الاغاني المبتذلة(١٧١) .

وتحقيقا لهذه المطالب نادى بأن « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » افتتاحا لما أسماه

كفاحا جديدا ضد الخمر والميسر والبغاء وكافة صنوف الموبقات التي رأى فيها سر تدهور المجتمع[١٧٢] .

كان أحمد حسين يستعدي القوارع ويستجلبها ، ويفتش عن جديد وجده في ساحة الدين العتيقة . أعلن في أول أيام ١٩٣٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعا كلمة الله ، وعرج الى نشاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفساد والمنكرات وجمعها الشباب من الحانات والبارات والسينمات ودفعهم الى المساجد ، « نادينا بالتشريع الاسلامي وضرورة ان يكون أساس الحياة المصرية ، وأنه هو حجر الزاوية في الاصلاح وحبل النجاة ، وأن الاسلام هو حضارة مصر بل الشرق . . . . . » ، وعندما فرط الشرق في دينه وقرآنه « وتحول الدين لديه الى هذيان وقشور وسخافات ، اذا به يتدهور من حالق . . . لا نجاة لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة . . . » ، ففيها العدل والنظام والانصاف والشبع والنجاة . ثم عرض لموقف القبط فقال « ظن بعض الجهلة ان في ذلك ما يهدد وحدة المصريين من اقباط ومسلمين ، ونسوا ان الاسلام هو وحده الذي يستطيع غير المسلم ان يعيش في ظله في أمان واخوة وتعاون . . . . . والقبطي اخو المسلم بل طالما كان القبطي أمين المسلم على أمواله وعائلته . . . والأجنبي هو الذي خلق بيننا يوما شيئا من الفرقة . . . » . ثم نادى أعضاء تنظمية ان سوف يبدأ مصر الفتاة من جديد ، فمن شاء منهم فليتبعه[١٧٣] . وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه ، له القرار والمشيئة مهما عظمت ، وخيارهم بين الاتباع او الانفضاض .

أعلن عن مؤتمر للحزب ينعقد يومي ٥ ، ٦ يناير ١٩٣٩ ، فلما منعته حكومة محمد محمود ، شن عليها حملة عنيفة ، وخص محمود فهمي النقراشي وزير الداخلية وقطب الحزب السعدي بأوفى نصيب ، أسماه عدو الله الذي يعتبر الدعوة الى القرآن والى التشريع الاسلامي تحريضا على قلب نظام الحكم ، وان الغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام « هذه البلاد اسلامية ويجب ان تعود اسلامية . . . سوف أحارب البغاء وأحاربه بكل ما لدي من وسائل . » ، وتمنى لو يكون لديه جيش منظم يدك به معاقل الخمر والقمار والبغاء ويحطم به نوادي الليل لتصبح كلمة الالحاد والشرك هي السفلى ، « سوف تعيش يا نقراشي انت ومن معك حتى ترى بعيني رأسك كيف يجلد من يجرؤ على الاستهتار بأوامر الدين . . . . كيف تقتل الزانية اذا ضبطت متلبسة وكيف تقطع يد السارق وكيف يحد شارب الخمر . . . كيف نخرج الانجليز من مصر والسودان وكيف نحرر الشرق كله . . لن تكون لي دعوة بعد اليوم الا دعوة الدين، ولا والله لن أرضى بتشريع أو قانون يخالف الدين . . أن أحمد حسين ينادي بالشريعة الاسلامية لتكون دستورا لهذه البلاد ، وينادي بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فيها ، ما بقي قائما في الناس بالعدل والقسطاس متبعا لكتاب الله . . . »[١٧٤] .

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم الخمارات وتتلف أواني الخمر ، مبتدئة باحياء عابدين والسيدة زينت . وانزعجت الحكومة ايما انزعاج ، لما في هذه الفعال من انتهاك للأمن وتحد سافر لسلطانها في حفظ النظام . واستدعى محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحا له بالكف ، فلم ينتصح وطالبه باجلاء الحانات ومحال بيع الخمور عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث توجد الجاليات الأجنبية ، وحصرها في الاحياء الافرنجية غير الشعبية . فتحركت أدوات الدولة ، بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبض البوليس على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته كمدرس بمدرسة الفنون التطبيقية[١٧٥] . وكان من غلاة المشايعين لهذا الاتجاه ، الدافعين لاحمد حسين نفسه فيه .

ثم فتشت دار الحزب وقبض على أحمد حسين بتهمة التحريض على التدمير . وزادت الحركة اتساعا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمعركة السياسية ركنا انعقادها ، الصراع بين طرفين كان هما الحزب والحكومة . وتحقق قيام القارعة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة . ونجح في أن يشغل الناس حسب مرامه . وانتشر تحطيم الحانات في الاسكندرية والمنصورة وبور سعيد والسويس وبنها وقليوب والجيزة وبنى سويف والمنيا وأسيوط واسوان . وألقى القبض تباعا على أعداد بلغ اقصاها ٣٥ فردا مجتمعين ، منهم عبد الخالق تكية ومحمود شريف وأحمد ربيع وعبد الستار أحمد واحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوي وموافي أبو العنين وجمال الدين الشرقاوي . وكل ذلك وسط هياج كبير أطلقه الناس لمقاطعة شرب الخمر ، وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمروق عن الدين .

ثم بدأت خطوة تالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب الى محافظ القاهرة لالغاء البغاء الرسمي ، وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها مصر الفتاة من الأزهر بعد صلاة الجمعة في ١٧ فبراير ١٩٣٩ استنكارا للبغاء . ولكن الحكومة منعت المظاهرة فأكتفى الحاضرون بالاجتماع بالازهر[١٧٦] .

ستجلب مصر الفتاة هذه القارعة ، وعينه على الاخوان المسلمين . كان يستحثهم لممارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته اياه ، « وانتم يا جماعة الاخوان المسلمين ، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث الى الناس ومجرد استعراض جنودكم ، ولكنه العمل الايجابي ، وها هو طريقه مفتوح وواجبكم مفروض ، فالى هذه المجلات (المجـلات الاجنبية الخليعة) فمزقوها . . من رأى منكم منكرا فليغيره بيده »[١٧٧] .

فلما بدأت معركة الخمارات وقبض على أحمد حسين ، سانده الشيخ البنا في مجلة النذير (العدد ٣١) واثنى على تمسكه بالدين والقرآن ، وتضامن معه شفاهة بأن طلب الى النيابة ان توجه تهمتها الى الاخوان لان جماعتهم تدعو الى جنس ما يعمل من أجله احمد حسين . وكتب رئيس تحرير النذير في العدد نفسه ؛ أن الأخوان هم أساس تلك الدعوة وهم « الفاعل

الاصلي » ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه ، وان مصر الفتاة لا يريد عن ترديد صيحتهم والأخذ عنهم ، وان النيابة العامة تتهم صدى الصوت لا صاحب الصوت .

وكتب الشيخ البنا افتتاحية النذير في ٨ المحرم ١٣٥٨ وجهها الى الملك فاروق حول « حدود الله معطلة - الخمر والفجور والرقص والمجون واللهو » . كما نشر من قبل خطابا مفتوحا الى وزير العدل في ٤ ذي الحجة السابق ، ذكر به ان الاسلام فرض على أبنائه الدعوة لمحاربة الخمور والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وان الخمر ام الخبائث وأساس الموبقات ، ومصر بلد مسلم هو زعيم الاسلام ، فلا يتفق مع الدستور ان تنتشر فيها الحانات « فاذا آلمت هذه المظاهر وهي مؤلمة بعض الشبان فتحمسوا وأرادوا ان يسمعوا الحكومة صوتهم ويحتجوا على هذه المظاهر التي تتنافى مع دينهم . . . فاعتدوا على بعض الحانات . . أتعتقد يا معالي الوزير . . . ان هؤلاء الشبان يصح أن يعاملوا كما يعامل البلطجية والمتشردون . . . » ثم ذكر المرشد العام « لست اقر أحدا ينتقض على القانون ولست ادعو الى العدوان . . . ولكني اعتقد ان عناصر الجريمة في هذه القضية مفقودة . . . أنما حملهم على ذلك دافع شريف » ، ثم طلب أن ينظر في وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب ، وأن تقدم الحكومة تشريعا يحمي الشعب من الخمر والبغاء . وأكتفى الاخوان على ذلك بالتذكير بأنهم الدعاة دون التردي في أعمال الشغب ودون الاذن لرجالهم بممارسة الدعوة على الوجه الحاصل من أحمد حسين . وعاد الشيخ البنا في العدد اللاحق (رقم ٣٣) يوضح أن ليس في منهاج الاخوان سلوك سبيل التحطيم « وليس ذلك هربا من العقبات المترتبة على هذا الفعل ، فالله يعلم أننا تجردنا له عن كل شيء من نفس وأهل ومال . فكلمتنا الى هؤلاء الشبان ان يكفوا عن هذه الوسيلة وان يعملوا على تحقيق أغراضهم في حدود القانون » . وأكدت (النذير) ان ليس لجماعة الاخوان ان تنكر الاحترام الواجب للدستور باعتباره نظام الحكم المقرر في مصر ، ولا ان تثير الناس ضده وتحضهم على كراهيته ، « ان اهاجة العامة ثورة ، وان الثورة فتنة ، وان كل فتنة في النار . . . لكن الاخوان المسلمين اعتمادا على نفس هذا الدستور سيسعون جهد طاقتهم بالطرق القانونية لالغاء البغاء العلني والسري وأغلاق حانات الخمور ومحال الميسر وميادين السباق وصالات الرقص الخليع . . . » . ثم ذكرت ان تحريم الخمر من اختصاص الامام ، فان قصر وجب على جماعة العلماء تقديم النصحية له ، فان أبي جاهدت الأمة حتى تخلعه ، فالاسلام « دين نظام جعل تغيير المنكر للامام ولم يعط هذا الحق لكل فرد من الأمة والا أصبح الأمر فوضى . . . . . » ، وطالبت نواب الأمة ان يسحبوا الثقة من الحكومة ان لم تقم بهذا الأمر(١٧٨) . بهذا استخلصت الاخوان لنفسها فضل الدعوة الى ما يصنع مصر الفتاة ، ثم عابت على الحزب المنافس أسلوبه في العمل . ووصمته بالفتنة والعصيان واستحلت اسقاط الحكومة . وغنمت لنفسها خير الموقفين .

الحزب الوطني الاسلامي :

وسط هذا الضجيج شرع مصر الفتاة في تعديل برنامجه وتغيير أسسه . كان يردد بصحيفته في أطر كبيرة بارزة « لا بد من قوة :

١ ـ لتخرج الانجليز من مصر والسودان .

٢ ـ لنسترد ثروتنا وحقوقنا من الأجانب .

٣ ـ لنوزع العدل المحروم منه جميع المصريين على السواء .

٤ ـ لنوزع أراضي الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزع كذلك .

٥ ـ لنوجد عملا للعاطلين ونؤمن معاش العاملين .

٦ ـ لنجعل مصر حزبا وشعبا واحداً كتلة واحدة حول عرش الملك .

٧ ـ لنجعل الاسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية .

٨ ـ لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار .

٩ ـ لنحمل للدنيا رسالة الاسلام والايمان رسالة السلام والاخاء .

١٠ ـ ولاشخاصنا الجهاد الدائم والفناء في سبيل الله بلا جاه ولا القاب ولا مرتبات الا ما يسد الرمق ويعين على أداء الواجب . . »(١٧٩) .

وفي ١٨ مارس ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب الى « الحزب الوطني الاسلامي » ، ونشر رسالة وبرنامجا رفعهما « الى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول ، من الحزب الوطني الاسلامي ومصر الفتاة سابقا ، ١٣٥٩ ـ ١٩٤٠ » . أورد البرنامج غايات الحزب ، وهي تحرير مصر والسودان ، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفاعها الوطني وثقافتها والغاء الحواجز الجمركية بينها بالتخفيض التدريجي لها ، ومكافحة الاستعمار للأمم الاسلامية وتحرير البلاد الاسلامية و « تحقيق الجامعة الاسلامية الروحية واحياء مجد الاسلام ونشر رسالته في أرجاء العالمين » (مادة ٢) . وأن وسيلة الحزب هي تحقيق هذه الغايات خلال خمس سنوات من الوصول الى الحكم بالطرق المشروعة ومن أهمها الكسب في الانتخابات العامة مع « الحصول على ثقة جلالة الملك صاحب عرش البلاد والعامل الأول . . . » (مادة ٣ ، ٤ ، ٥). وانه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب « متخذا لذلك الشريعة الاسلامية وأحكامها السامية أساسا لهذا البناء» والا يزيد راتب موظف الحكومة عن عشرين جنيها في الشهر (مادة ٦) .

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعة الاسلامية « أو بما لا يتعارض مع الشريعة » ، ويتخذ الدستور من قواعد الاسلام «على أساس الحرية والمساواة والشورى»، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو

بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل كافة مذاهب المسلمين والقضاء طرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة . . . » ، ومع توحيد القضاء والقانون على الكافة مصريين وأجانب ، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين . ومع حظر الربا وما يدفع من فوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة في الأرباح والخسائر ، وأداء الزكاة ، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل المؤسسات العلمية والاجتماعية والقومية ، ومع وجوب صلاة الموظفين في مواعيد الصلاة ووقف كافة الأعمال خلال صلاة الجمعة . ومع منع الخمر والميسر والبغاء ، ومنع اختلاط الجنسين على الشواطىء ، وتطهير الاغاني والفنون والآداب من كل ما يشيع التخنث والضعف .

وبالنسبة للوظائف والموظفين ، طالب بخضوع المصالح الحكومية لنظام شبه عسكري وتوحيد زي الموظفين بملابس مصرية ، وان يكون الحد الأقصى لرواتب الحكومة مائة جنيه والحد الادنى أربعة جنيهات ، ومصادرة ما زاد في مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصدره . وبالنسبة للجيش يكون هدفه حماية السيادة المصرية وتعميم التجنيد الاجباري والا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جندي . وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائي الزاماً واغلاق كافة مدارس التبشير . وبالنسبة للطبقات العاملة «العمل شرف وواجب» تحميه الدولة ولا ثلاث جنيهات أو عشرة قروش . وان تخضع ايجارات الأراضي الزراعية لرقابة الدولة ، ومنع الأجانب من تملك الأراضي الزراعية وتطهير الأراضي من الرهون العقارية بتعويض يدفع لاصحاب الرهون . وتمصير التجارة بقصرها على المصريين دون احتكار . واعتبار قناة السويس مصرية . وتشجيع الصناعة . وذكر « المصريون على اختلاف أديانهم أخوة متحابون متعاونون لا فرق فيهم بين مصري ومصري الا بالعمل الصالح وهم متساوون أمام القانون ويجب أن يطبق ذلك في سائر أنظمة الدولة »[١٨٠] .

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الاسلامي الواضح ، قد أنتهج في دعوته الاسلامية سبيلا يخالف سبيل الاخوان المسلمين في دعوتهم . لقد سبقت الاشارة الى أن أساس الدعوة الاسلامية السياسية ، يتمثل في فكرة الجامعة الاسلامية كنظام للحكم ومن تطبيق الشريعة الاسلامية . وأن برنامج هذا الحزب الجديد ، قصر مفهومه عن الجامعة الاسلامية على الجانب الروحي حسبما أوضح في البند ٤ من مادته الثانية ، بما يبعد الدلالة السياسية لها ، وأكد هذا المعنى في امرين ، أنه جعلها جامعة كفاح ضد الاستعمار للأمم الاسلامية بما يستهدف تحريرها منه ، وأقام هدفي تحرير مصر والسودان وتحقيق الوحدة العربية كهدفين صنوين . وثانيهما أنه أوضح في نهاية برنامجه المساواة الكاملة بين المصريين جميعا على اختلاف أديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والانتماء للمصرية في التطبيق العملي . ومن جهة أخرى فقد قيد الأخذ عن الشريعة الاسلامية ، بأن

تكون القوانين « مما لا يتعارض مع الشريعة » وأن تجري دراسة هذا الأمر وحسمه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية معا ، قضاة كانوا أو فقهاء . كما قيده بالاجتهاد في أحكام الشريعة وفق تغير الظروف . ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية في قصره نظام الوقف على الأوقاف الخيرية دون الأهلية . ومن جهة ثالثة ضمن مطالبه بنودا تتعلق بالاصلاح الاجتماعي وكفالة قدر من الحماية للطبقات مع تمصير الاقتصاد .

واذا نظر الى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسي متبلور داخل نطاق الاتجاه الاسلامي في السياسية المصرية . لكان وجب القول ، بان ثمة تيارين اسلامين نقيضين ، تيار الاخوان المسلمين ، وهذا التيار . والفروق فيما سبق عرضه وبيانه واضحة . ولو تأكد البقاء السياسي لهذا التيار الأخير ، لتأكدت فكرة أن هناك تيارين اسلاميين ، تصدر الفروق بينهما عن اختلاف المواقف السياسية والاجتماعية في السياسات الجارية ، وليست عن مبدأ الأخذ بالاسلام أو عدم الأخذ .

ويبدو ان فكرة تغيير اسم الحزب ووضع البرنامج الاسلامي ، كانت جزءاً من محاولات أحمد حسين لاستيعاب جماعة الاخوان المسلمين ، وهو الاستيعاب الذي استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم ، وكانت عينا أحمد حسين معلقتين دائما بجماعة الاخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق . نافسهم في شعاراتهم أولا . ثم وضع برنامجا اسلاميا بديلا سعيا منه لامتصاص شعبيتهم أو اضطرارهم للوحدة التنظيمية معه ، وثقة منه أن لو تم ذلك لكانت زعامته للجماعة ـ من دون الشيخ حسن البنا ـ غير متنازعة . وفي مقابلة شخصية مع أحمد حسين ذكر أن فكرته عن الاتحاد مع الاخوان كانت موجودة قبل الاعلان عن الحزب الوطني الاسلامي ، وأنها استمرت بعد الاعلان عنه أيضا ، « لأني مخلص فيما أقول ، الدعوة للاتحاد كانت مبدئي المستمر ما دعيت اليها الا استجبت وكثيرا ما كنت أدعو اليها ، ومن هنا فنفس تغيير اسم الحزب كان استجابة لهذه الدعوة . ومصر الفتاة كان هو الداعي للاتحاد ، ولكن لم تأخذ المحاولة صورة رسمية وقتها . أعلنت الحزب الاسلامي من هنا وظهر أن لا فائدة مع الاخوان . البرنامج خطوة للاتحاد مع الاخوان . أهم شيء في البرنامج أنني أحل المشكلة التي يعملون عليها . أنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة ، هم يقولون نحكم بالقرآن . وأنا أقول ما معنى هذا ؟ هل يحكم القرآن بنفسه أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستندة الى القرآن . الكلمة غامضة . أنا أستبدلتها بكلمة مضيئة ، وهي أن نحكم بما لا يتعارض مع القرآن»(١٨١) .

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد ، لم يكتب لهما الاستمرار . والظاهر أنهما كانا مرتبطين بهدف الاتحاد الذي لم يتحقق .

وقد أكتفى الاخوان بأن رحبوا بالحزب الجديد الذي تكون وفق ما ينادون هم به من

مبادىء يجاهدون في سبيلها ، وتمنوا له التوفيق في خدمة الاسلام . وختموا تحيتهم بأن « في ذلك فليتنافس المتنافسون » كتعبير واضح عن موقفهم من مساعي احمد حسين[١٨٢] .

واضطرب وضع الحزب وقتها فاعلن أن صحيفة « مصر الفتاة » لا تعبر عن رأيه ، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس الحزب مسئولا عما ينشر فيها ، وتألفت لادارتها لجنة من فتحي رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد المشهدي ، وبدأت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية[١٨٣] .

وما لبث عبد الحميد المشهدي أن ترك الحزب مفصولا ونشر مقالا في « مصر الفتاة» هاجم فيه فردية أحمد حسين في اتخاذ القرارات وتردده[١٨٤] .

وما لبث « مصر الفتاة» أن عاد اسماً للحزب من جديد تعنون به القرارات وتصدر باسمه البيانات ويوقع به أحمد حسين كرئيس له . وذلك قبل أن يمضي شهران على الحزب الوطني الاسلامي[١٨٥] . وعاجلت الجميع تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس الحزب بعد أمر الحكومة باعتقاله .

المراجع

(١) د . وليم سليمان . الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية . ص ٢٤ .
ابراهيم خليل أحمد . الاستشراق والتبشير وصلتها بالامبريالية العالمية . ١٩٧٣ ص ٥١ .

(٢) Andrew Watson The American Mission In Egypt , 1896 , PP . 72 ,95 , 98 .

(٣) A . Waston , OP . cit PP . 73 , 75 , 97 .

(٤) A . Waston , OP , Cit ., PP . 191

(٥) A . Waston , OP . cit ., PP . 110 , 139 , 187 , 199 .

(٦ ، ٧) A . Waston , op . cit , PP . 360 .

(٨) A , Waston , Op, cit., PP. 348, 351.

(٩) A . Waston , op . cit ., PP . 352 .

(١٠) A . Waston , OP . cit ., PP . 361 .

(١١) د . وليم سليمان . المرجع السابق . ص ٢٧ نقلا عن
The Vaally of the Nile , PP . 207 - 211 .

(١٢) د . وليم سليمان . المرجع السابق . ص ٢٨ .

(١٣) W . H . T . Gairdner , «Edinburgh 1910» , An Account and Interpratation of The World Missionary Confernce , P . 160 .

(١٤) د . مصطفى الخالدي ود . عمر فروخ . التبشير والاستعمار في البلاد العربية . بيروت ١٩٥٧ . ص ٥٢ .

(١٥) الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ٥٥ .

١٦) Edinburgh 1910 , op . cit ., PP . 19 - 20 .

(١٧) Edinburgh 1910 , op . cit ., PP . 72 .

(١٨) Edinburgh 1910 , op . cit ., PP . 74 - 75 .

(١٩) A . Waston , op . cit ., pp . 123 - 124 .

(٢٠) Edinburgh 1910 , op . cit ., p . 147 .

(٢١) د . الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٣٧ ـ ٣٨ .

(٢٢) د . وليم سليمـان . مرجع سابق . ص ٥٦ .

(٢٣) د . الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ٦٠ ، ٨٠ .

John Mott , The Moslem World of Today , edited by , article «The Out'ook in The Moslem World» , , PP , 361 - 374 .

(٢٤) John Mott ,op . cit ., PP . 363 - 365 .

(٢٥) د . الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٨٨ .

(٢٦) John Mott , op . cit ., pp . 368 - 369 .

(٢٧) John M‹ tt , op , cit ., P . 369 .

(٢٨) John Mott , op , cit ., P . 371 .

(٢٩) John Mott , op , cit ., P . 372 .

(٣٠) John Mott , op , cit ., p . 372

(٣١) د . الخالدي وفروخ . مرجع سابق . ص ٦٩ .

(٣٢) John Mott. Op. cit., P. 375

(٣٣) د . الخالدي وفروخ . مرجع سابق ص ١٦١ .

(٣٤) S . A . Morrison , The of Partnersinip , Egypt and Palestine , (1936) , PP . 66 - 75 .

(٣٥) ابراهيم خليل أحمد . مرجع سابق . ص ٣٩ .

S . A . Morrison , op , cit ., p . 78 .

(٣٦) S . A . Morrison . op , cit .. p . 48

(٣٧) د . الخالدي وفروخ . ص ٤٣ .

(٣٨) صحيفة الاخوان المسلمين ١٣ رجب ١٣٥٢ (١٩٣٣)

(٣٩) تراجع صحيفة البلاغ . اعداد أشهر فبراير ومارس وابريل ١٩٢٨ . وخاصة ٩ . ١٠ ، ١٤ فبراير ، ٦ ، ٢١ مارس ١٩٢٨ .

(٤٠) صحيفة الأهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ .

(٤١) صحيفة الأهرام ٦ ابريل ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٨ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٢) صحيفة البلاغ ١٣ ابريل ١٩٢٨ . مقال لعباس محمود العقاد بعنوان « جماعة المبشرين في مصر والبلاد العربية » .

(٤٣) انظر فقرة عن سيرة زويمر في كتاب . نجيب العقيقي . المستشرقون . الجزء الثالث ص ١٠٠٥ . صحيفة البلاغ ١٩ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٤) صحيفة البلاغ ١٩ ابريل ، ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٥) صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٦) صحيفة الاهرام ٢٢ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٧) صحيفة البلاغ ٢٠ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٣ ابريل ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٥ ابريل ١٩٢٨ .

(٤٩) مضبطة مجلس النواب . جلسة ٢٨ مايو ١٩٢٨ . صحيفة البلاغ ٢٨ مايو ، ٣ يونية ١٩٢٨ .

(٥٠) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٣ اكتوبر ١٩٢٨ ، صحيفة الفتح ٨ اكتوبر ١٩٢٨ .

(٥١) صحيفة الفتح ٢١ فبراير ، ٧ ، ٢١ مارس ١٩٢٩ .

(٥٢) د . محمد حسين هيكل مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الأول ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

(٥٣) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ يونية ١٩٣٣ .

(٥٥) صحيفة الثغر ٧ يونية ١٩٣٧ .

(٥٦) صحيفة النذير ٢٧ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
(٥٧) صحيفة مصر الفتاة ٨ ابريل ١٩٣٩ .
(٥٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٧ جمادي الأولى ١٣٦٣ (٢٠ مايو ١٩٤٤) .
(٥٩) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسات ٦ فبراير ، ١٧ ابريل ، ١٣ يونية ، ٢٠ يولية، ٣ يولية ١٩٤٠ .
(٦٠) صحيفة مصر الفتاة ١٤ مارس ١٩٤٠ .
(٦١) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ مايو ١٩٤٠ .
(٦٢) صحيفة البلاغ ٤ ابريل ١٩٤٣ .
(٦٣) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١١ جمادي الأولى ١٣٦٢ (١٥ مايو ١٩٤٣) .
(٦٤) صحيفة « الاخوان المسلمون» ١١ صفر ١٣٥٤ (١٤ مايو ١٩٣٥) ، ١٥ ربيع ثان ١٣٦٣ (٨ ابريل ١٩٤٤) .
(٦٥) صحيفة مصر ١٢ نوفمبر ١٩٣١ .

(٦٦) تراجع « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » . طارق البشري » ص ٢٣٦ - ٢٤٣ .
(٦٧) يراجع ذلك بنوع من التفصيل « الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ » ص ٢٣١ - ٢٥٣ . كما يراجع بنوع من البيان ص ٦٥ - ٧٠ .

(٦٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٥ ربيع الأول ١٣٥٥ (٢٦ مايو ١٩٣٦) مقال لمحمد الهادي عطية .
(٦٩) صحيفة الفتح ٢٧ سبتمبر ١٩٢٨ .
(٧٠) صحيفة الفتح ٦ يونية ١٩٢٩ .
(٧١) صحيفة الفتح ٤ اكتوبر ١٩٢٨ .
(٧٢) صحيفة الفتح ٢٨ يونية ، ٦ ، ١٣ سبتمبر، ٤ اكتوبر ، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٨ .
(٧٣) H . A . R . Gibb ,Wither Islam , A Survey of Movements in The Moslem World (1932) . article «Egypt and West Asia , Professor Dr . G . Kamphfmeyer»PP , 99 . 170 .

(٧٤) الامام الشهيد حسن البنا . مذكرات الدعوة والداعية . ص ٤٩ - ٥٠ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٧٢ .
(٧٥) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٥ - ١٦ ، ١٣٨ .
(٧٦) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٥٨ - ١٦٠ .
(٧٧) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢ (١٩٣٣)
(٧٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ ، ٢٦ محرم ١٣٥٣ (١٩٣٤) .
(٨٠) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٤٥ - ١٦٢ .
(٨١) حسن البنا . مرجع سابق ص ١٩ ، ٢٣ - ٢٤ .
(٨٢) حسن البنا . مرجع سابق ص ٤٧ - ٤٨ .
(٨٣) صحيفة الفتح ٢٠ يونية ، ٥ ، ١٩ يوليه ، ٣٠ اغسطس ١٩٢٨ ، ٢٤ يناير ، ٢٥ ابريل ١٩٢٩ .
(٨٤) صحيفة الفتح ١٦ أغسطس ١٩٢٨ .
(٨٥) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١١ ربيع الأول ١٣٥٢ .
(٨٦) صحيفة «الاخوان المسلمون » غرة جمادي الأخرة ١٣٥٢ .
(٨٧) صحيفة « الاخوان المسلمون» ٨ ذي القعدة ١٣٥٢ . ونشرت بنصها في الصحيفة ذاتها في ١٦ المحرم ١٣٥٧ (١٨ مارس ١٩٣٨) .
(٨٨) الشيخ حسن البنا . الحلقة الرابعة من « دعوتنا » بصحيفة « الاخوان المسلمون» ١٨ صفر ١٣٥٤ (٢١ مايو ١٩٣٥) ونشرت المسلسلة جميعها بعد ذلك في كتيب مستقل بالعنوان ذاته .

(٨٩) صحيفة الاخوان المسلمون « ١٤ صفر ١٣٥٥ (٥ مايو ١٩٣٦) ، نشرت الفتوى تحت عنوان « حكم التجنس بجنسية أجنبية » .
(٩٠) صحيفة النذير ٢٠ صفر ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
(٩١) صحيفة الاخوان المسلمون ٢٧ رجب ١٣٥٥ (١٢ اكتوبر ١٩٣٦) ، ٤ شعبان ١٣٥٥ (٢٠ اكتوبر ١٩٣٦) .
(٩٢) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٥ شعبان ١٣٥٥ (١٠ نوفمبر ١٩٣٦) .
(٩٣) صحيفة النذير ٢٩ المحرم ، ٢١ رجب ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
(٩٤) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢١ شعبان ١٣٥٣ (٢٩ نوفمبر ١٩٣٤) .
(٩٥) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٩ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣) ، ٧ جمادي الأول ١٣٥٤ (٦ أغسطس ١٩٣٥) .
(٩٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٦ شعبان ١٣٥٢ (١٩٣٣)
(٩٧) صحيفة الاخوان المسلمون » ١٨ رمضان ١٣٥٢ .
(٩٨) الشيخ حسن البنا . « الى أي شيء ندعو الناس » الحلقة الثانية والسابعة ، نشرنا في صحيفة « الاخوان المسلمون » في ٢٦ المحرم ، ٧ ربيع ثان ١٣٥٣ . ونشرت المسلسلة كلها بعد ذلك في كتيب مستقل .
(٩٩) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٤ ربيع اول ١٣٥٤ (٤ يونية ١٩٣٥) .
(١٠٠) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٧ ربيع أول ١٣٥٤ (١٨ يونية ١٩٣٥) .
(١٠١) صحيفة « الاخوان المسلومن » غرة ذي الحجة ١٣٥٣ (٨ مارس ١٩٣٥) مقال لمحمد الشافعي .
(١٠٢) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٤ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٣ يونية ١٩٣٦) ، ٢٥ ربيع ثان ١٣٥٥ (١٤ يولية ١٩٣٦) .
(١٠٣) صحيفة « الاخوان المسلمون » ١٤ جمادي الثاني ١٣٥٥ (أول سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ رجب ١٣٥٥ (٢٢ سبتمبر ١٩٣٦) ، ٦ ذي القعدة ١٣٥٥ (١٩ يناير ١٩٣٧) ، ٢٣ رمضان ١٣٥٦ (٣٦ نوفمبر ١٩٣٧) ، ٢٠ ذي القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) . صحيفة النذير ، أول محرم ١٣٥٨ . صحيفة الخلود ، ٥ محرم ١٣٥٨ (٢٤ فبراير ١٩٣٩) .
(١٠٤) صحيفة النذير ٦ صفر ١٣٥٨ ، ٣ ربيع الثاني ١٣٥٨ (١٩٣٩) .
(١٠٥) صحيفة الاخوان المسلمون » ٢٤ رمضان ١٣٥٥ (٨ ديسمبر ١٩٣٦) .
(١٠٦) حتمية الحل الاسلامي . الدكتور يوسف القرضاوي . الجزء الأول . الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا . الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ص ١١١ .
(١٠٧) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٢٠ ذي القعدة ١٣٥٥ (٢ فبراير ١٩٣٧) . ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) .
(١٠٨) صحيفة « الاخوان المسلمون » غرة ذي القعدة ١٣٥٧ (٤ مارس ١٩٣٨) ، ٢١ شوال ١٣٥٦ (٢٤ ديسمبر ١٩٣٧) .
(١٠٩) صحيفة النذير ٢٨ جمادي الثانية ١٣٥٨ .
(١١٠) صحيفة النذير ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧ .
(١١١) صحيفة « الاخوان المسلمون » ٨ ربيع ثاني ١٣٥٤ (٩ يونية ١٩٣٥) ، ١٢ جمادي الثاني ١٣٥٤ (١٠ سبتمبر ١٩٣٥) ١٢ ربيع الأول ١٣٥٥ (٢ يونية ١٩٢٦) ،
(١١٢ ، ١١٣) الاخوان المسلمون » والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ، ١٩٢٨ - ١٩٤٨ . الدكتور زكريا سليمان البيومي ، ١٩٧٩ . ص ٣١١ - ٣١٢ .
- محمد زكي ابراهيم . مذكرات مسلم . نشرت في صحيفة « الاخوان المسلمون » .
- صحيفة النذير ١٥ المحرم ١٣٥٨ .
(١١٤) كتاب « تاريخ القرن التاسع عشر . وما يليه من الحوادث حتى نهاية الحرب العظمى » . تأليف محمد قاسم حائز لدرجة الشرف من جامعة ليفربول ومدرس بالمدرسة السعيدية . وحسين حسني خريج مدرسة المعلمين السلطانية

العليا بالمدرسة الثانوية السلطانية . ١٩٢٢ . صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر .
(١١٥) محمد قاسم وحسين حسني المرجع السابق . ص ١٥٤ - ١٥٥ .
(١١٦) أحمد حسين . ايماني . الطبعة الثانية (١٩٤٦) . صـ ٦٤ - ٦٥ .
(١١٧) أحمد حسين . المرجع السابق . ص ٧٨ - ٧٩ .
(١١٨) صحيفة الصرخة ٩ ، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٣ .
(١١٩) صحيفة الصرخة ٢٣ ديسمبر ١٩٣٣ محاضرة (لأحمد حسين) عن « جهادنا الديني »
(١٢٠) صحيفة الصرخة ١٤ يولية ١٩٣٤ .
(١٢١) صحيفة الصرخة ١٢ نوفمبر ١٩٣٥
(١٢٢) صحيفة الصرخة ٢٠ فبراير ١٩٣٦ .
(١٢٣) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٧
(١٢٤) صحيفة الصرخة ٢٧ يناير ، ٤ فبراير ، ٢١ مايو ، ٢ ، ٩ ، ١٦ ، ٢٣ يونية ١٩٣٤ .
(١٢٥) صحيفة الصرخة ٦ يناير ، ٢٥ فبراير ١٩٣٤ ، صحيفة الثغر ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧ .
(١٢٦) صحيفة الصرخة ٨ يناير ١٩٣٦ .
(١٢٧) صحيفة ٧ يولية ١٩٣٦ .
(١٢٨) صحيفة الصرخة ٢٢ يناير ١٩٣٦ .
(١٢٩) صحيفة الصرخة ١٧ مارس ١٩٣٦ .
(١٣٠) صحيفة الضياء ١٠ فبراير ١٩٣٧ .
(١٣١) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢٧ مارس ١٩٣٧ .
(١٣٢) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢١ يونيه ١٩٣٧ .
(١٣٣) صحيفة الصرخة ١٠ فبراير ١٩٣٤ .
(١٣٥) صحيفة الصرخة ٧ يولية ١٩٣٤ مقال عن « الغازي مصطفى كمال » صحيفة الثغر ٢٣ أغسطس ١٩٣٧ .
(١٣٦) د . عبد العظيم رمضان . تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٩٣٧ - ١٩٤٨ . الجزء الأول ص ١٨٣ .
(١٣٧) صحيفة الصرخة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٣ .
(١٣٨) صحيفة الضياء ٢ ، ٦ يناير ١٩٣٧ .
(١٣٩) صحيفة الضياء ٨ مارس ١٩٣٧ .
(١٤٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ ابريل ١٩٣٨ .
(١٤١) صحيفة الصرخة ٢٣ ابريل ، ٧ مايو ١٩٣٦ . صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧ .
(١٤٢) صحيفة الصرخة ٢ يولية ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٦ يولية ١٩٣٧ ، صحيفة مصر الفتاة ١٤ يولية ١٩٣٨ .
(١٤٣) صحيفة الصرخة ٩ ديسمبر ١٩٣٣ ، ٣٠ يولية ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٢ ابريل ، ٢٦ اغسطس ، ٩ سبتمبر ١٩٣٧ .
(١٤٤) صحيفة الضياء ٢٩ نوفمبر ١٩٣٦ ، صحيفة الفتاة ٩ يونية ١٩٣٨ .
(١٤٥) صحيفة الصرخة ٢٦ يونية ١٩٣٤ .
(١٤٧) صحيفة الصرخة ٣١ مارس ١٩٣٤ .
(١٤٧) صحيفة الصرخة ٧ ابريل ١٩٣٤ .
(١٤٨) صحيفة مصر الفتاة ٣١ يناير ، ٧ فبراير ، ٣١ مارس ١٩٣٨ .
(١٤٩) صحيفة مصر الفتاة ٨ أغسطس ١٩٣٨ .
(١٥٠) صحيفة الصرخة ٣ مارس ، ٢٢ سبتمبر ١٩٣٤ .

(١٥١) صحيفة مصر الفتاة ١١ أغسطس ١٩٣٨ .
(١٥٢) صحيفة الصرخة ٢١ يولية ١٩٣٤ .
(١٥٣) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ، ٦ اكتوبر ، ١٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
(١٥٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٧ اكتوبر ١٩٣٨ .
(١٥٥) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ١٩٣٨ .
(١٥٦) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠ .
(١٩٥٧) صحيفة مصر الفتاة ١١ مارس ١٩٣٧ ، ٢٥ يولية ١٩٣٨ .
(١٥٨) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٥,٨ سبتمبر ، ١٠ أكتوبر ١٩٣٨ .
(١٥٩) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٤ نوفمبر ١٩٣٩ .
(١٦٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ ، ١٢ يناير ١٩٣٩ .
(١٦١) صحيفة مصر الفتاة ٢٣ يناير ، ٣ ابريل ١٩٣٩ .
(١٦٢) صحيفة مصر الفتاة ١٣ ابريل ١٩٣٩ . وكانت الشعارات تكتب في اطار ضخم وتتكرر في الاعداد التالية .
(١٦٣) صحيفة مصر الفتاة ٢١ مارس ١٩٤٠ .
(١٦٤) صحيفة الثغر ٣١ مايو ١٩٣٧ .
(١٦٥) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ، ١٧ يونية ، ٨ يولية ١٩٣٩ .
(١٦٦) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٣٨ . صحيفة النذير ، غرة جمادي الأول ١٣٥٨ مقال لصالح عشماوي بعنوان « الى الذين يريدون من الاخوان أن يتحدوا مع مصر الفتاة » .
(١٦٧) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ .
(١٦٨) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ مايو ١٩٣٩ .
(١٦٩) صحيفة مصر الفتاة ١١ ابريل ١٩٣٨ .
(١٧٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٥ ، ٢٧ ابريل ١٩٣٧ .
(١٧١) صحيفة مصر الفتاة أول يونية ١٩٣٩ .
(١٧٢) صحيفة مصر الفتاة ١٧ نوفمبر ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٨ .
(١٧٣) صحيفة مصر الفتاة أول يناير ، ١٢ يناير ١٩٣٩ .
(١٧٤) صحيفة مصر الفتاة ٥ يناير ١٩٣٩ .
(١٧٥) صحيفة مصر الفتاة ٩ يناير ١٩٣٩ .
(١٧٦) صحيفة مصر الفتاة . اعداد متفرقة من ٥ يناير الى آخر فبراير ١٩٣٩ .
(١٧٧) صحيفة الضياء ٤ مارس ١٩٣٧ .
(١٧٨) صحيفة مصر الفتاة ٢١ يناير ١٩٣٩ .
(١٧٩) صحيفة مصر الفتاة ١٤ ، ١٧ يناير ١٩٣٩ . وكانت تنشر في الصفحة الاخيرة في اطار كبير بارز .
(١٨٠) صحيفة مصر الفتاة ١٨ مارس ١٩٤٠ .
(١٨١) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين يومي ٥ ، ٦ فبراير ١٩٧٤ .
(١٨٢ ، ١٨٣) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ مارس ١٩٤٠ .
(١٨٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٤ اكتوبر ١٩٤٠
(١٨٥) صحيفة مصر الفتاة ١٣ مايو ١٩٤٠ .

مَعاهَدَة ١٩٣٦ بَين الوَفد وَالقصر

معاهدة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر

عقدت معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا في ٢٦ أغسطس. أبرمتها جبهة مؤلفة من الأحزاب المصرية كلها باستثناء الحزب الوطني. وكان حزب الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التي جرت لمجلس النواب في مايو ١٩٣٦. جاءت المعاهدة لتمثل تسوية للمسألة الوطنية التي ظلت طافية على سطح الحياة السياسية منذ أشتعال ثورة ١٩١٩، والتي ظلت منذ هذا التاريخ تتحكم في كافة التغييرات والصراعات السياسية في مصر. وكان من الطبيعي بعد ابرام المعاهدة ان تبدأ كافة القوى السياسية في اعادة صياغة مراكزها واهدافها، في ضوء نظرتها وموقفها السياسي والاجتماعي بالنسبة لمستقبل البلاد، بعد أتمام هذه التسوية، وعلى أساس الاهتمام بتطوير الأوضاع الداخلية لمصر، سواء من ناحية التنظيم السياسي للدولة أو من ناحية التطوير الاجتماعي الاقتصادي.

وصادف أتمام هذه التسوية ان توفى الملك فؤاد في ٢٨ ابريل ١٩٣٦، وخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس للوصاية، شكل برئاسة الأمير محمد علي توفيق وعضوية كل من عبد العزيز عزت وشريف صبري. ثم تولى فاروق سلطاته الدستورية في ٢٩ يوليه ١٩٣٧. وكان غياب فؤاد واعتلاء نجله العرش بمثابة تجديد للسراي كمؤسسة سياسية، وقد أريد استغلال هذا التغيير من جانب كافة الأطراف، لتقوية النفوذ الذاتي باسم الملك الصبي أو على حسابه. وكل من هذه الأطراف متحقق من ممارسات الملك فؤاد السياسية بما جلبت من تحالفات وعداوات.

وواكب هذين الأمرين، أن تنظيمين شعبيين كانا قد شبا من بدايات الثلاثينات، وغدت لكل منهما شعبية لا بأس بها في مواجهة الوفد او في موازاته. وهما جماعة الاخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة، مماجرى الحديث عنهما في شيء من التفصيل في الفصل السابق.

وفي ٨ مايو ١٩٣٧، عقدت اتفاقية منترو التي ألغت الامتيازات الأجنبية، فأستردت مصر سيادتها التشريعة الكاملة على أرضها، مع الاتفاق على فترة انتقال اثنتي عشرة سنة، تزول بعدها

المحاكم المختلطة ويسترد القضاء المصري سيادته الكاملة على البلاد.

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة، مما تفصله كتب التاريخ العام، بما لا مجال معه للأسهاب، على أن ما تلزم الإشارة اليه في صدد البحث الماثل الآن، يتعلق بأمرين، اولهما أوضاع الصراع بين الحركة الديمقراطية التي لا تزال تحت قيادة الوفد، وبين الحكم الاستبدادي تحت قيادة السراي ومن والاها من أحزاب الاقليات والتيارات الشعبية المعادية للديمقراطية. وثانيهما ما لزم الخوض فيه من تطويرات تشريعية أوجبها استرداد مصر سيادتها في هذا المجال، بعد الغاء الامتيازات توحيداً للنظام التشريعي الذي يخضع له كافة المواطنين والقاطنين بأرض مصر.

وبالنسبة للمسألة الأولى، فان ايضاح الأمر بشأنها يقتضي تذكر مقولة أحمد لطفي السيد في بدايات القرن العشرين، من وجود السلطتين الشرعية (الخديو) والفعلية (الاحتلال البريطاني)، ومن وجوب سعي «الأمة» لان تكون طرفا او شريكا ثالثا مع هذا الثنائي الحاكم. هذه المقولة قد تحققت بعد ثورة ١٩١٩ وبفضلها، مع فارق واحد عما تصوره لطفي السيد، وهو ان «الأمة» التي تصاعد نفوذها بالثورة الى أعتاب السلطة السياسية، لم تكن هي أعيان البلاد وسراتها كما تصور، ولكنها كانت الحركة الوطنية الديمقراطية بما تمثله من قوة سياسية واجتماعية. وصارت بذلك حكومة مصر مجالا للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث، الملك والاحتلال والوفد. وكان الوفد كممثل للحركة الوطنية الديمقراطية خصما لكل من سلطة الاحتلال الأجنبي وسلطة الاستبداد الملكية. ولكن قواه الذاتية وممكناته التاريخية لم تكن تسمح له بالتحرك الناجز ضد خصميه معا، فقامت حركته السياسية على أساس الاستفادة من الصراعات التي تشب بين خصميه وشريكيه. تحالف مع الملك ضد الانجليز (وحزب الاحرار الدستورين) في ١٩٢٣، فشكل اول وزارة دستورية في السنة التالية، وخاض معركته الوطنية والديمقراطية ضد الخصمين فتحالفا عليه في نهايات العام فسقط. وتحالف مع الأنكليز (من خلال الاحرار الدستوريين) في ١٩٢٦، فشارك في الحكومة الائتلافية التي ركزت اهتمامها في تضييق سلطات الملك، ثم جاءت وفاة سعد زغلول وتشدد الوفد في مفاوضاته مع الانجليز ليعود اتفاق خصميه عليه فسقط في ١٩٢٨. وتكرر الوضع في صور شتى عندما تولى الحكم في يناير ١٩٣٠ وعندما سقط في يونيه ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضاته مع الانجليز. وكان الانجليز يساندون الملك ضده فأن سقط نمت نوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع، فيعودون الى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبي أن يلي الحكم. وهكذا كان ميدان الصراع مجالا لأطراف ثلاثة. وكلما تجمع طرفان منهم، أمكن ضرب الثالث.

أن القصد من محاولة رسم هذا الاطار العام للحركة السياسية منذ ١٩٢٣، هو ايضاح نظرة الوفد الى معاهدة ١٩٣٦ في اطار خريطة الصراعات السياسية حول الحكم في مصر. جرب

الوفد التحالف مع الملك ضد الانجليز في ١٩٢٣ ، وجرب مهادنة الانجليز ضد الملك في ١٩٢٦ ، وجرب التلويح بالمعاهدة في يناير ١٩٣٠ . كان الوفد حزبا للكفاح السلمي المشروع . وقد مارس في ظل دستور ١٩٢٣ الكفاح الدستوري ، بحسبانه الوسيلة المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكي ولمفاوضة الانجليز تحقيقا لهدفه الوطني .تبلور كفاحه السلمي المشروع في أرهاف اسلحته الدستورية للوصول الى الحكم وتأمين استمراره فيه ، باعتبار ان هيمنته على جهاز الدولة هي وسيلته الفعالة لتحقيق هدفيه الديمقراطي والوطني . ولكن تجربة اثنتي عشرة سنة رجحت لديه أن تأمين سلطان الملك لا ينفي الديمقراطية فقط ، ولكنه يستخدم في اللحظة الحاسمة لصالح الاحتلال البريطاني عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه .

لذلك كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة ١٩٣٦ ـ فيما يظهر ـ أن تكفل ولو هدوءاً نسبيا ، ومؤقتا في جبهة صراعه مع الانجليز ، ليحشد أهم أسلحته في جبهة صراعه مع الملك ، ضمانا لهيمنته على جهاز الدولة وتأمينا لاستقراره فيه . هذا المسلك الوفدي الذي رمى بمعاهدة ١٩٣٦ الى التحالف مع الانجليز لضمان حيادهم في معركة الوفد ضد الملك ، لم يكن جديدا على الحركة الوطنية المصرية ، التي حاولت من قبل مرارا تحييد أحد خصميها في معركتها مع الخصم الأخر ، وحاولتها مع الانجليز خاصة في ١٩٢٦ بتحالفها مع الاحرار الدستوريين ، وعدم اثارتها المطالب الوطنية ، لتتفرغ مؤقتا لصراعها مع الملك . وكل الفارق يتعلق بالدرجة ، اذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدئة النسبية مع الانجليز ، بينما بلغت في ١٩٣٦ حد التحالف ، نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولي ، وبالمرحلة التاريخية التي بلغها الصراع السياسي والاجتماعي في مصر . والذي يفهم من حديث الاستاذ محمود سليمان غنام ، بيانا لوجهة نظر الوفد بشأن المعاهدة ، أن الوفد في تلك الفترة بلور نظرة سياسية توضح معنى الاحتلال لديه ، وهي أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يعتبر احتلالا بالمعنى الذي يتنافى مع الاستقلال ، لأن الاحتلال المنافي للاستقلال هو الاحتلال الذي يمكن المحتل من التدخل في شؤون البلاد ويحرك سياستها ، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير ، فلا يتنافى مع الاستقلال ولا يسمى احتلالا[1] . وبهذا المفهوم يتضح ان زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع الى أوضاع الحكم المصري وهو يوقع المعاهدة مع الانجليز . وكان بهذا التوقيع يتهيأ لمواجهة « الاحتلال » الملكي لجهاز الدولة المصرية ، يريد أن يحاصر وجوده في قاعدة معزولة عن التأثير في شئون البلاد وتحريك سياستها .

كان الوفد يضمن الحكم وفقا لدستور ١٩٢٣ بغير منازع ، اذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الادارة بالقمع أو بالتزييف . وهو يضمن حياد جهاز الادارة هذا اذا ضمن أن يكف نفوذ الملك عليه . وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضمن استيعاب سلطاته الدستورية في سلطات الوزارة البرلمانية . وأن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور في سنة ١٩٢٢ وللازمات الدستورية التي

جرت من بعد ، ليتكشف سعي الحركة الديمقراطية لاحتواء السراي كمؤسسة سياسية ذات وجود مميز عن مؤسسات الدستور . وفي دستور ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء ، لو توافرت القوة السياسية التي تمكن من أعمال « التفسيرات الصحيحة » له . وذلك بالا يمارس الملك سلطاته الدستورية الا بواسطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها ، والا يختار موظفي السراي السياسيين (كرئيس الديوان الملكي) الا برضاء الوزارة البرلمانية ، وبهذا تفقد السراي وجودها السياسي المستقل عن الوزارة البرلمانية ، من حيث اتخاذ القرارات واختيار الرجال . وبهذا تصبح الوزارة البرلمانية الجهاز السياسي الوحيد للملك فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحدا من رجاله الا بواسطتها . ولا ترد اليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات الا عن طريقها[٢] .

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذي اتخذته الوزارة الوفدية في ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب « رئيس الديوان الملكي » ، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية في خطاب العرش بالبرلمان فور تشكيل وزارته ، عن عزمه على انشاء وزارة للقصر ، بمعنى ان تناط الشئون السياسية للقصر بواحد من اعضاء الوزارة البرلمانية ، بما يكفله هذا الوضع من هيمنة للوزارة على شئون القصر ، ومن جذب لشئون القصر السياسية الى ساحة المسؤولية البرلمانية ، وفقدان الملك استقلاله التنظيمي بين مؤسسات الدولة .

كانت المعركة واضحة الاهداف والمغزى تماما لدى طرفيها ، وأن الوفد الذي ناوش الملك في هذا المجال من قبل . عندما حاول سعد زغلول في ١٩٢٤ اقرار مبدأ مشاركة الوزارة للملك في تعيين رئيس الديوان الملكي ، هذا الوفد تصاعد بالمسألة في ١٩٣٦ من مجرد فكرة المشاركة الى فكرة الاحتواء الكامل للسراي كمؤسسة سياسية ، وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذي يعتبر عضوا بالوزارة البرلمانية مسئولاً عن شئون القصر أمام البرلمان . وهذا التصعيد يوضح واحدا من أهم الآثار التي تغياها الوفد من تحالفه مع الانجليز ، أو بالأقل سعيه لتحييدهم بابرام المعاهدة . وكان من الطبيعي أن يثير هذا المسلك الوفدي أخوف مخاوف السراي وأحزاب الاقلية وجميع القوى الموالية لهم . وأن وفدا له من التأييد الشعبي ما لا قبل لهؤلاء به في أي من مراحل تاريخهم معه ، هذا الوفد خليق بأن يستشعر خصومه منه أقصى درجات الخشية والهلع ، بعد أن وقع معاهدة قد تؤ دي الى تحييد أخطر خصومه وأقوى نصير لهم . وعزز هذا الوضع أن خلف فؤادا في الملك حدث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، وأحتاجت ولايته العرش الى جهد المفتيين من رجال القانون ، الذين قدحوا القرائح في التفسير والتأويل ، ليضيفوا الى عمره شهورا تصل به الى سن الرشد ، وواتتهم الشريعة الاسلامية بالحجة في حساب العمر بالسنين القمرية . لذلك وجب على جميع خصوم الوفد ان يتجمعوا ليشنوا عليه ما ساغ وما لا يسوغ من الهجمات ، وليوجهوا اليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات . واختلف طرفا الصراع في كل شيء الا في أن معركتهم هذه معركة فاصلة .

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور ، فرفعت السراي شعارها الأثير كذلك ، عن الحكم الديني والخلافة الاسلامية . حاولت السراي ان تقسم حزب الوفد وساهمت في إذكاء الخلاف بين أحمد ماهر والنقراشي من جانب ، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجانب الآخر ، فلما نجح رئيس الوفد وسكرتيره العام ان يجذبا اليهما بنيان الحزب برمته ، ولما فشل ماهر والنقراشي رغم عراقتهما في الكفاح أن يخرجا من الحزب بانقسام كبير ، وفسدت المحاولة ، لما حدث ذلك لم يبق امام السراي وحلفائها الا أن يستخدموا سلاح الدين ضد الوفد ، دعما لسلطة الملك السياسية بوصفه ولى الأمر ، وضربا للوفد بدعوى أن مكرم عبيد سكرتيره العام يقوده في سياسة قبطية ، تفضي الى سيطرة الأقلية القبطية في البلاد على الأغلبية الاسلامية .

اقترحت السراي في البداية ،وخاصة الأمير محمد علي ولي العهد ورئيس مجلس الوصاية ، أن يجري تتويج فاروق ملكا في حفل ديني يقام في القلعة ، مقر حكم محمد علي باشا الكبير رأس الاسرة العلوية الحاكمة ، وفي الحفل يقلد شيخ الأزهر الملك المتوج سيف جده الأكبر محمد علي . ثم يؤم الملك المصلين في الأزهر ، تعبيرا عن مكانته الدينية كولى للأمر وأمام للمسلمين ، يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية . وآزر كبار رجال الأزهر برياسة الشيخ مصطفى المراغي هذا الاقتراح ، وروجت له القوى السياسية الموالية للملك والمعاندة للوفد ، وذلك منذ يونيه ١٩٣٧ . وكانت صحيفة البلاغ وصاحبها عبد القادر حمزة من أكثر الصحف دعاية لحفل التتويج الدينية ، وصيغت الدعوة بأسم مكانة مصر في البلاد الاسلامية وزعامتها للمسلمين . ولكن حكومة الوفد قاومت الفكرة في حزم ، واستثارت هذه الدعوة لدى الوفد خوفه البالغ على مثله الديمقراطية ، وحذره الشديد من أن تسبغ بردة الدين على خصمه الملك ما يقوى به على حسابه . وكانت سابقة طمع الملك فؤاد في الخلافة في ١٩٢٤ - ١٩٢٦ لا تزال عالقة بالأذهان . وكان شعار الحكم الديني مما يخشى منه أن يتصدع به بناء الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين والقبط ، كما كان هذا الشعار الذي يروج له انصاره باسم الجامعة الاسلامية لا يعني ولا يقصد به في سياق الصراعات السياسية الدائرة ، الا زيادة سلطات الملك . ومواجهة التنظيم الديمقراطي الأمثل المطلوب بنظام للحكم يستند الى السلطة الفردية للجالس على العرش . لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة الحفلة الدينية عامة ، وضد فكرة أن يصلي الملك بالأزهر غداة تتويجه ، لما تثيره صلاته بالأزهر في هذه المناسبة من دلالات دينية تنسبغ على ولايته الزمنية . وصرح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن « اقحاما للدين فيما ليس من شئونه وايجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية » . وحاول الملك تعديل اليمين الذي يؤديه رجال الجيش بما يقصر ولاءهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدها . فاعترض الوفد على هذه الصيغة .

وبالنسبة للمسألة الثانية ، فانه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بالغاء

الامتيازات الأجنبية ، حتى انطرحت مشاريع اصلاح النظام القانوني والقضائي . كان التفكير في ذلك قد بدأ على عهد وزارة علي ماهر في ١٩٣٦ ، قبل ابرام المعاهدة واتفاقية منترو ، وذلك بما شكل من لجان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية ، مدنية كانت أم جنائية . وتطوير تشريعات الاحوال الشخصية الآخذه عن الشريعة الاسلامية ، وبعد ابرام المعاهدة والاتفاقية على عهد وزارة الوفد ، قوي الرجاء في تنفيذ هذه المهمة ، وسن التشريعات الضريبية الحديثة التي كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب الا بموافقة المحاكم المختلطة ، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن اقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب .

وقد ألفت لجان لتعديل القوانين واعداد المشاريع الجديدة . ومنها لجان برئاسة المراغي شيخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الاسلامية ، لاعداد قوانين المواريث والوصية والوقف واصلاح المجالس الحسبية . وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية . اذ عرفت مصر في ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم ، المحاكم المختلطة التي تختص بالانزعة التي يكون أحد الأجانب طرفا فيها ، والمحاكم الشرعية التي تختص بالانزعة الخاصة بالاحوال الشخصية للمسلمين (وفي دائرة مجالها تعمل المجالس الملية بالنسبة للاحوال الشخصية لغير المسلمين) ، والمحاكم الاهلية التي تمتد ولايتها على ما عدا ذلك من أنشطة ومنازعات مدنية كانت أو جنائية . وكان توحيد القضاء المصري مطلبا من أهم مطالب حركة النهضة المصرية ، بحسبانها حركة وطنية تستهدف استكمال سيادة الدولة على القاطنين بها ، بالغاء المحاكم المختلطة وما تمثله من انتهاك جزئي للسيادة المصرية ، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى في توحيد القضاءين الاهلي والشرعي استكمالا للوحدة الوطنية من جانب ، واصلاحا لما يعتور نظام المحاكم الشرعية والمجالس الملية من سلبيات . فلما اذن وجود المحاكم المختلطة بالزوال . بتحديد اثنتي عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية منترو ، ظهرت الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة ، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الاعلان عن ضم المحاكم الشرعية الى المحاكم الاهلية ، وانما اقتصرت على توحيد ادارتي هذين النوعين من المحاكم ، لتشملها داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفي اطار التفكير في اصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاء تحقيقا للمساواة بينهم(٣) .

وتجددت في هذا الوقت الدعوة لالغاء نظام الوقف وحل الأوقاف الأهلية القائمة ، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة في ١٩٢٦ على أيدي أمثال محمد علي علوبة . ووجدت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الأزهر المتصلين بالسراي وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت . فهدأت نسبيا فيما تلا ذلك من أعوام حتى تجددت بعد المعاهدة على يدي النائب الوفدي عبد الحميد عبد الحق(٤) .

وفي ذلك الوقت عينه بدأت وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهياكل السياسية ، مستهدفة اشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطي لبعض المؤسسات

التقليدية ، ومن النوع الأول اعدادها لقانون يفرض عقوبات محددة على مخالفة احكام الدستور وانتهاكها ، الأمر الذي اعتبره الملك اجراء موجها ضده وضد العناصر الموالية له[٥] . ومن النوع الثاني اعداد قانون للعمد والمجالس القروية يقوم على مبدأ انتخاب العمدة انتخابا مباشرا من أهل القرية ، وان تجري انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت اشراف النيابة العامة والقضاء . وكذلك انشاء مجالس مشتركة للقرى المتجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك ، يجري تشكيلها بالانتخاب أيضاً[٦] .

خطة ضرب الوفد :

في هذه الظروف سارت خطة المعاداة للوفد في خطين ، الطعن على الوفد بالقبطية ، وانعاش الملك ورهطه بدعاوى حماية الاسلام . لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب ، بل كان حزب الجامعة الوطنية المصرية ، فاذا كانت وظيفته التاريخية الأولى هدأت بابرام المعاهدة ، فقد بقيت له الوظيفة الثانية . وهذه بالضبط ما أريد القضاء عليه بتهمة الطائفية . واذا كان بهيكله وتشكيله حزبا جامعا للمصريين مسلمين وأقباط ، فقد أريد بتلك التهمة عزل المسلمين عنه ، وان المصرية شعار يتخفى به الاقباط ويثيرونه ضد المسلمين . وبدا لمعارضي الوفد أن لا طريق آخر لهدمه غير هذا الطريق . وأن عباس محمود العقاد مثلا ، الذي كان واحدا من قلاع الاستنارة الفكرية على عهد انتمائه للوفد ، وبدل من قلمه الكثير لارساء أركان الجامعة الوطنية المصرية ، هذا العقاد أمسى في معسكر الملك يساهم في نقض ما صنعت من قبل يداه . ولم يكتف بتحبيذ المراسم الدينية لتتويج الملك ، بل أرجع اعتراض الوفد عليها الى أثر القبط فيه ، وقال أن « الخطة التي سار النحاس باشا عليها كانت سياسة مرسومة لغاية سيئة هدامة ، ما كان أجدر بالنحاس باشا وبزملائه المسلمين ان ينزلقوا اليها . . . » . وأن صدام الملك وحكومة الوفد حول صيغة اليمين الذي يحلفه رجال القوات المسلحة ، هذا الصدام مبناه أثر القبط في الوفد « لقد أقحموا ذكر الاقليات في هذه المسألة ، وتلك جناية من أكبر جناياتهم على السياسة الوطنية ، فالاقليات اقصى ما ترجوه بين أرقى بلاد العالم وأصونها للحقوق ، ان تقيم شعائرها وتحتفل بأعيادها ومواسمها في امان وسلام ، اما ان تسيطر على شعائر الأكثرية وتبيح هذا وتمنع هذا ، فهو شيء لا يخطر على بال ولا عقل سليم ، وليس من الاخلاص للاقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال انها طلبت ذلك الطلب وتفكر ذلك التفكير » . وعرج مرارا الى حفل التتويج الدينية قائلا « كاذب منافق من يقول أن أحدا منعها غير مكرم عبيد »[٧] .

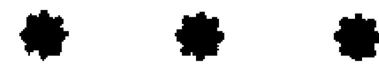
تصاعدت هذه الحملة في أواسط ١٩٣٧ لتعيد الى الاذهان حملة الأحرار الدستوريين ضد الوفد في ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشمل وأعنف . وكان لا بد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكفلت باستنباته صحيفتا البلاغ والاهرام . تستنبت الاهرام البذور في قصص صغيرة بأسلوبها الاخباري المحايد الوقور ، وتتولى البلاغ غرسها وسقايتها في الارض الفسيحة بأسلوبها

المخاصم المثير . وتمثلت مادة التهمة فضلا عما سبق ، في تعيينات الموظفين وترقياتهم . تنشر الاهرام مثلا عن ترقيات لموظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغير تعليق أسماء ستة أقباط وتتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره افساحا لذيوعه وتوليدا للدلالات السياسية منه ، حول سيطرة الاقباط على الوفد حزبا وحكومة وأضطهادهم المسلمين . ويكتب العقاد « أنما يضطرني الى الاشارة اليه أن الذين استمرأوا هذا العمل الوخيم يحسبون أنهم في حل من التمادي فيه أبدا ، وتعريض البلاد لعواقبه السيئة عاجلا او أجلا ، ما داموا يعلمونه والناس ساكتون يترقبون »(٨) . ثم تنشر البلاغ أن وزارة الداخلية عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمديريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوصي باختصاص القبط على قلة عددهم الاجمالي بالسهم الأوفر من التعيينات(٩) .

ثم يظهر أن هذه الاخبار ان لم تكن مختلفة فهي كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقوا أو عينوا فعلا ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحدها . وتصدر وزارة الداخلية بيانا يوضح ان المعينين كانوا واحدا وعشرين منهم هؤلاء القبط الستة ، ويذكر « ان وزارة الداخلية وان كانت لم تراع ولن تراعي في التعيين في هذه الوظائف تفريقا بين المتقدمين اليها ، باعتبار أديانهم ، اذ أن الجميع مصريون الا أنها تقديرا للحقيقة تعلن انها اصدرت قرارا بتعيين واحد وعشرين كاتبا منهم ستة مسيحيون . . . »(١٠) . على أن هذه التصويبات لم تكن تقف البلاغ ولا العقاد عند حدود ادراك الحقيقة ، فيعودان الى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطيا « من الدرجة الثامنة المقيدين على وظائف مؤقتة الى الدرجة الثامنة الكاملة »(١١) . ثم تبرز الاهرام الأمر بما تنشره عن ترقية اربعة موظفين بمصلحة الاحصاء الى الدرجة السادسة ، وتورد أسماءهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها في سبيلها الى ترقية أربعة آخرين أوردت أسماءهم من الاقباط ، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقي الى الدرجة الخامسة . ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالب تلك الاخبار غير صحيح ، وأن من رقوا الى الدرجة السادسة انما رقوا اليها من مدة طويلة(١٢) . ثم يظهر أن المصلحة عينت في الحقيقة اثني عشر موظفا فيهم تسعة من المسلمين ، وعينوا جميعا على اعتمادات مالية وقتية وبرواتب يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيهين والستة جنيهات في الشهر ، وان واحدا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم . ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصري سيعين مستشارا لوزارة المالية ، وكان حبيب المصري معروفا لدى رجال الفكر والقانون وكان يشغل فعلا منصب المستشار بادارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلات منذ سنين(١٤) .

ومن الجد أنه حتى على فرض صحة هذه الاخبار بالصورة التي سيقت بها ، فان نقل موظف من درجة مؤقتة الى درجة دائمة في المستوى الوظيفي الثامن . أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل الى الستة جنيهات ، لهو أمر من الضآلة بحيث لا يشير اليه كاتب جاد ، الا أن يكون القصد

من الاشارة اليه هو مجرد الحرص على استمرار الحديث عن الاقباط ، ليقر في النفوس أن ثمة « شيئــاما » ، بصرف النظر عن مكونات هذا الشيء . وبهذا جرى الحرص على ملاحقة الاحاد من عمال اليومية وموظفي أدنى درجات السلك الاداري ، من كاتب كبير كالعقاد ومن صحيفتين واسعتي الانتشار كالأهرام والبلاغ ، ورغم أن الأولى منهما يملكها مسيحي لبناني الأصل هو جبرائيل تقـلا ، ويرأس تحريرها مسيحي لبناني الأصل هو انطون الجميل . وصاحب كل ذلك الحديث في أمر التعليم ومدرسة الصيارف وغير ذلك مما سبقت الاشارة اليه في فصل سابق . ولم يتركوا النحاس نفسه مدللين على « قبطية » مسلكه وهواه وخضوعه للنـ ط ، بأن الاطباء الذين يختارهم لعلاجه هم من القبط مثل الدكتور المنياوي والدكتور ابراهيم عبد السيد(١٥) .



المراغي والأزهر :

لجأت السراي الى سلاح الدين تطعن به صدر الوفد . وكان الأزهر وشيخه المراغي هما فرقة الصدام . تحكى صحيفة « الاخوان المسلمون » ، أن أحزاب المعارضة ظلت تكافح وزارة الوفد لزحزحتها عن الحكم فلم تستطع « فلما ظهر صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر في الميدان ومن حوله ابناؤ ه الطلبة وقد أشهروا أسلحة الدين ، عندئذ قوي ساعد المعارضة كثيرا ، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب »(١٦) . وجاء شهر رمضان في اكتوبر ١٩٣٧ ، فنظم المراغي مع السراي سلسلة متتابعة من الدروس الدينية في المساجد الكبيرة ، اذ يغشاها الملك تباعا ويستمع الى احاديث للمراغي ، تتضمن التعريض الضمني الخفي بالوفد وحكومته ، مع الدعوة الصريحة لفاروق حاميا للاسلام . وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبدء التحريك النشيط للازمة ضدها ، بتعيين علي ماهر رئيسا للديوان الملكي على غير رغبة الحكومة .

وكانت الصحف الموالية للملك لا تفتأ كل يوم تقريبا وبغير مناسبة هامة ، تبرز صورة الملك مع الشيخ المراغي ، داخلين احد المساجد او خارجين منه ، ولا تفتأ تورد الاخبار عن صلوات الملك ، سواء في المسجد الحسيني او الزينبي او الحنفي او عمرو او الكخيا او ابو العلا بالقاهرة ، او البوصيري او أبي العباسي بالأسكندرية ، ويصحب خروجه ودخوله الهتاف به حاميا للاسلام(١٧) . واستغل في ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجمهور الجمعيات الدينية .

وقد أشاع الشيخ المراغي ان حكومة الوفد لا ترضى عما يلقي من دروس دينية . وأن مكرم عبيد خاصة يزعجه هذا الأمر ، وأنه اتصل بالسفير البريطاني سير مايلز لامبسون يحثه على التدخل لمنع تلك الدروس . وتداولت الصحف الملكية الخبر لا تخفي دلالته المرجوة . من أن مكرم القبطي كاره للاسلام يجرجر الوفد معه ضد دين الغالبية . ويستعدي السفير البريطاني بجامع

المسيحية بينهما ضد هذا النشاط الاسلامي . الأمر الذي لم يكتف مكرم بنفيه بل أبلغ بشأنه النيابة العامة طالبا التحقيق فيه[١٨] . وقد حاول المراغي بذلك أن يخلق عراكا سياسيا حول مسألة الدروس الدينية ، مساهمة منه في أن يستقطب الصراع السياسي على أسس دينية ، ليكون الملك ومن والاهم حماة الاسلام ، وليكون الوفد ومن معه هم الأقباط . ودعم المراغي شائعته بتصريحات علنية ، اذ صرح لوفد من علماء كلية الشريعة « لقد سمعت من خطبائكم ما يفيد أن أناسا لا يسرهم قيام المسلمين بنشر دينهم ويخشون شيوع الروح الديني بين المسلمين . . . » ، وأنه اذ يتجاهل هذه المحاولات فهو يؤمن بأن الأزهر كائن حي يجب ان يقوم بمهمته الاسلامية والا فليزول ، وطالب باستمرار الأحاديث الدينية[١٩] . وأكد عباس العقاد مقولة المراغي قائلا عن النحاس « ذهب هو او ذهب صاحب وحيه الى الانجليز يفهمهم أن هذه الدروس لا يصح أن تلقى لأنها ستفرق بين أهل الأديان المختلفة في مصر »[٢٠] .

أهاجت هذه المقالة الخواطر ، وأنتظمت الوفود من الجمعيات الدينية كجمعية أنصار السنة المحمدية ، ومن الأزهر سواء كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية أو معهد القاهرة الديني ، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الازهر وأمام قصر الملك بعابدين ، تطلب استمرار الدروس الدينية حتى انتهاء شهر الصيام وتقدم العرائض بذلك ، وتهتف « يحيا الملك الصالح » « الأزهر فوق الأحزاب » ، « الملك فوق الجميع » ، « الأزهريون فداء للملك » « يحيا سيد البلاد » ، « يحيا زعيم الشرق والدين » . وكان المراغي يخطب فيمن يفد من هؤلاء الى مكتبه منبها الى حرصه الا يتدخل الأزهر في السياسة[٢١] ، وهو لا يعني بذلك وجوب ابتعاده والازهر عن شئون السياسة ، ولكنه يعني اضفاء طابع الدين على هذا الصراع السياسي بين الملك والوفد ، وان ليس الأمر امر نظام ديمقراطي او اوتقراطي ، ولكنه امر نظام اسلامي او لا اسلامي . وقد بلغت اهاجة الأزهريين حد أن تجمع الاف منهم بميدان عابدين في ٢١ ديسمبر ، ورأوا مكرم عبيد بسيارته فاحاطوه بالهتافات المعادية ، وأنهالوا على سيارته يحطمونها موجهين اليه عبارات السباب ، فلما أطل الملك عليهم من شرفته هتفوا « يسقط الوزير القبطي » . ووقف خطيب جامع عمرو في صلاة الجمعة اليتيمة أمام الملك يقول ان مصر كانت بلاد الكفر والالحاد حتى دخلها الاسلام ، مما يهيج خواطر الاقباط لولا أن رد النحاس وكان حاضرا الصلاة بأن المسيحية لم تكن ديانة كفر والحاد قط[٢٢] .

وعملت السراي على أن تحيط ملك الملك بسمات الدين . فحرص على غشيان الجمعيات الدينية ، ويعد له الاستقبال والوداع بالتظاهر والهتاف ، ويوجه النداءات الى الشعب في المناسبات الدينية يحث الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله . ويهدي من يحلفون اليمين أمامه من المستشارين نسخا من المصحف الشريف[٢٣] . وكل ذلك يستهدف ربط الدين بعرش الملك وسلطانه ، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله « الايمان من فطرة

المصري ، والفاروق قوي الدين قوي الايمان ، فلا غرو ان يكون الولاء له قريبا الى الطبيعة القومية صادرا عن أعرق السجايا الوطنية »[٢٤] .

وصاحب ذلك ان ألقي في أفواه المتظاهرين الهتاف بحياة الملك « أمير المؤمنين » [٢٥] . وبدأ الحديث عن فكرة الخلافة الاسلامية ، وأعادة تأسيسها في مصر والمناداة لفاروق خليفة للمسلمين . مع الهجوم على الاقباط بحسبانهم المعارضين لقيام الخلافة الاسلامية في مصر[٢٦] . وقد أوغل الشيخ المراغي في نقد القبط في خطاب القاه بمناسبة عيد الاضحى وأشار الى « الثعالب » الذين ركن المسلمون الى مودتهم وهم يدعون الى غير هذه المودة ، بل لعلهم يدعون الى بغض المسلمين وقتالهم والى أن يضرب بعض المسلمين بعضا . وأدرك الناس انه يشير بذلك الى القبط ، مما كان له وقع شديد الايلام بين القبط ، ومما اثار بين العامة نوازع التعصب ، كالتهجم على احد القساوسة في أحدى المركبات العامة او دخول كنيسة القللي اثناء موعظة القمص سرجيوس بغير التوقر اللائق[٢٧] . وقد كتبت صحيفة « المصري » الوفدية ، « أن الشيخ ليستغل في سبيل هذه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التعصب ، فلا يتأثم من الدعوة الخبيثة لغير ما أحل الله من الفتن الداخلية التي تطيح بالحرث والنسل اذا تراجع لهيبها في البلاد »[٢٨] . وكان لرد الفعل العنيف لخطبة المراغي ان تراجع في حديث نشرته البلاغ ، ذكر به أنه من دعاة السلم والوفاق « يجب ان تعيش الطوائف في مصر في وفاق وصفاء » ثم ذكر « اني لا اعمل لحزب لكني اعمل في السياسة الدينية وفي سياسة الاسلام ، أعمل ذلك داخل البلاد وخارجها ، أصرح بذلك ليكون مفهوما وليعلم الناس أنه لا يوجد في الاسلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شيء والسياسة شيء آخر »[٢٩] .

الأحرار الدستوريون والسعديون :

لم تخمد الأصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم في ٣١ ديسمبر ١٩٣٧ ، وتولى محمد محمود زعيم الأحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عددا ضخما من الوزراء الحزبيين والمستقلين لا يجمعهم الا العداء للوفد . كان لا بد من حل مجلس النواب الوفدي واجراء انتخابات جديدة ، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية الا بضمان هزيمة الوفد فيها . وهزيمة الوفد في الانتخاب أمر عسير ، وان استخدمت وسائل السلطة في التأثير في نتائجها ، الأمر الذي يستوجب حشد كل ما يمكن من الوسائل لخوضها . وللاحرار الدستوريين سابقة استخدام لسلاح الدين في انتخابات ١٩٢٩ ، واذا كان هذا السلاح لم يؤت نجاحا لهم في تلك الانتخابات ، فعساه يؤتي النجاح الآن ما دامت حكومتهم هي من يجري الانتخابات وليست حكومة محايدة كما حدث في ١٩٢٩ ، وما دامت معركة الدين قد اتسعت ارضا وأطرافا على ما سلف البيان ، وما دامت معاهدة ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبي ضخم ، وما دام جسم الوفد قد اصيب بخروج أحمد ماهر والنقراشي وغيرهم ممن كونوا حزب السعديين .

ورغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة ، من تصريحات تؤكد ان حكومة الاحرار لا تعرف الا المساواة بين جميع ابناء الأمة ، ولا تميز فريقا على فريق ولا تحابي طائفة على حساب أخرى ، فقد أتت تلك الحملة مصحوبة بأتهام الوفد بالنزعة القبطية وممالأة القبط على جساب المسلمين ، وبقيت صحيفة الاحرار « السياسة » تغذى تلك الحملة بالاخبار التفصيلية(٣٠) . ولا يظهر ان كان للاحرار مرشح قبطي في هذه الانتخابات عدا شهدي بطرس بدائرة برديس بجرجا(٣١) . وعرفت الحملة الانتخابية في يناير وفبراير ١٩٣٨ منشورات توزع في بعض الدوائر تصف مكرم عبيد بأنه عدو الدين وعدو الملك ، وان ليس مصطفى النحاس سوى مطية له(٣٢) . وجاء باحد هذه المنشورات ان مؤامرة تدبر ضد المسلمين « لمصلحة فرد واحد (مكرم عبيد) هو أكبر اعداء نهضتكم وحريتكم ودينكم ، ولأنه في سبيل ارضاء مطامعه واهوائه لا يتورع عن محاولة هدم النهضة التي غذيتموها بأرواحكم ، وأهدار الحرية التي افتديتموها بدمائكم ، وتعطيل شعائر الاسلام الذي هو دينكم ودين ملككم ودين الله أحكم الحاكمين . . . . . . أيها المصريون عز على وليم (مكرم عبيد) ان يحكمكم لأن أمة مسلمة لا يحكمها قبطي . . . »(٣٣) . وأشار محمد حسين هيكل في خطاب انتخابي له بشبين الكوم الى ان الحاح وزارة الوفد على تعيين فخري عبد النور عضوا بمجلس الشيوخ ، كان يرجع الى اسباب « لا اعرفها وانتم تعلمونها »(٣٤) . والملاحظ ان هذه النغمة قد استخدمت اكثر ما استخدمت في الاقاليم ، حيث يظن انها هناك انفذ اثرا واحسم نتيجة . وحيث يظن الاحرار ان لهم من ملكياتهم واسرهم الكبيرة عزوة . واوغلت مجلة الكشكول في الاثارة متحدثة عما يجب ان يكون عليه الاقباط من طاعة تامة ، وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز ان يطمع القبط فيه بمشاركة ما ، ولا يأملون في اكثر من أن يحكموا بالعدل ان هم اطاعوا ، وان مكرم عبيد لا يعمل لخير الوطن بل لخير طائفته فقط مما يشكل خطرا على وحدة الأمة ، وسخرت من مأثورة مكرم عبيد أنه مسلم وطنا وقبطي دينا ، قائلة ان مصطفى النحاس مسلم دينا وقبطي وطنا . وكل ذلك أهاج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحيفة مصر مرارا وقتها(٣٥) .

كان السعديون اقل ايغالا من الاحرار في مساهمتهم في هذه الموجة . لقد انشقوا على الوفد وانضموا الى التحالف المعادي له تحت زعامة الملك ، وخاضوا الانتخابات من هذا الموقف . ولكنهم لم يشتركوا في وزارة محمد محمود في البداية . كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون اثرا من تراثه الوطني الجامع الذين شاركوا هم انفسهم في بنائه . وقد انشق مع ماهر والنقراشي وغالب ، كل من نجيب اسكندر وعزيز مشرقي وسلامة ميخائيل وكامل سيدهم وأمين بطرس . وكان هؤلاء وغيرهم من مرشحي السعديين في الانتخابات ، نجيب أسكندر في دائرة روض الفرج ، وعزيز مشرقي في دائرة جسر شبرا ، وسابا حبشي في دائرة مصر الجديدة ، وسلامة ميخائيل في دائرة شبلنجة بالقليوبية ، وكامل سيدهم في قلوصنا بالمنيا ، وأمين بطرس في نزلة الخيام بجرجا(٣٦) . وكان من مؤيدي السعديين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذي تنبأ بضعف

الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والنقراشي ، اذ كانت الاحداث من قبل تمكن الوفد من أن يحمل أنصاره على الاعتقاد بان المنشقين عنه مجرد أدوات في ايدي الانجليز ، وليس حال الوفد مع ماهر والنقراشي كهذا الحال ، وهما من صفوة المتطرفين البعيدين عن الاعتدال . وليس حال الوفد في ١٩٣٧ كحاله من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتبعية للمحتلين(٣٧) . كما كان القمص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويعتبرهما سبب الفتنة القائمة(٣٨) .

على ان السعديين لم يقفوا بعيدا جدا عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسم الدين . كانوا شركاء في حلف يعتبر الدين اهم معاوله في تحطيم الوفد . ومن شأن الصمت هنا أن يفيد قبولا او عدم اعتراض . ولا يغني في نفي هذه الدلالة الا الموقف الايجابي يعلن رفض استخدام هذا السلاح ، وتمييز الذات بجلاء امام الرأي العام في هذه المسألة . ومن جهة اخرى فان خروج ماهر والنقراشي تم في سياق صراع سياسي بينهما من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية اخرى ، وقيل فيه ان سكرم هو رأس الطرف المخاصم لهما . فكان صراع السعديين ضد مكرم - في ظروف الصراع العام الحادث - مما يضيف رصيدا يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته . ومن جهة اخيرة فقد سلفت الاشارة الى كتابات عباس محمود العقاد في هذه المسألة ، وهو من هو في صلته الوثيقة بماهر والنقراشي .

على أنه لم يمكن التقاط شاهد عن موقف صريح من ماهر والنقراشي وغيرهما من اقطاب السعديين ، يتعلق باسهام مباشر منهما في الحملة ضد الوفد باسم الدين او الحملة على القبط عامة . والحق ايضا ان زعيمي السعديين على ما كانا عليه من عداء لدود لمكرم عبيد ، وهو عداء يرشحهما لان يكونا في المقدمة ، مع الفريق المخاصم للقبط في الصراع مع الوفد ، فقد كانا اكثر ورعا وتعففا بحكم سابقة كفاحهما العظيم في بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سعد زغلول وفي ظل الوفد ، وبحكم ان حزبهما الجديد نفسه ، رغم عدائه الشديد مع الوفد ، فقد بني من مادة الوفد ذاته ، مادته الوطنية الجامعة عن . . . ف البيان . ويمكن القول بأنه لولا ما تورط فيه العقاد من لدد مع مكرم عبيد لم يتورع فيه من استخدام سلاح الدين ، لكان المسلك الأساسي للسعديين هو البراءة من هذا الأمر . ولما كان يمكن ان يوجه للسعديين الا انهم ساهموا سياسيا في حلف استغل سلاح الدين وسكتوا عن أن يغيروا مسلك الحلف ، أو بالأقل ان يعلنوا صراحة عدم رضاهم عما يهدد الوحدة الوطنية . وقد ذكرت صحيفة النذير ان حكومة محمد محمود عزمت في صيف ١٩٣٨ ، ان تعطل الحياة النيابية وتقف الدستور وتقيد حرية الصحافة لمنع تحرك الوفديين ضدها ، ولم يوقف هذا العزم الا معارضة أحمد ماهر والسعديين الذين هددوا بالعودة الى الوفد لو تحقق(٣٩) . وان هذا القول ليؤكد ثقل وزن السعديين في الحلف الملكي ، وقدرتهم وقتها على تعديل بعض خططه لو كلفوا انفسهم مؤونة الضغط حماية للجامعة الوطنية .

استمرت الحملة على قبطية الوفد حتى تمام الانتخابات . لم تقفها مقابلة بطريرك الاقباط

الانبا يؤانس للملك في يناير ١٩٣٨ ، ولا تصريح الملك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر في الأمة وعنصر آخر ، وأنه يثق في ولاء القبط له واخلاصهم لعرشه ويهتم بسيادة الوئام بينهم وبين المسلمين بروح العدل والمساواة(٤٠) . فلما تمت الانتخابات بدأت تلك الحملة تنحسر في مارس ١٩٣٨ بخطاب لرئيس الوزراء ، انكر فيه سياسة التفرقة وأعلن تحبيذه للوئام بين المسلمين والقبط ، وصرح بعد لقاء له بالبطريرك « ليس في البلاد مسلم ولا قبطي ، والجميع في نظره سواء والكل مصريون لا فرق بينهم »(٤١) . ولكنه لم ينس ان يلقي على مكرم عبيد تبعة التفريق بين المسلم والقبطي مما لم تكن تعرفه الأمة من قبل(٤٢) . فرد عليه مكرم مذكرا اياه بما كانت تروجه حكومته من أكاذيب الوقيعة واشاعاتها(٤٣) . وأعلن الشيخ المراغي انكاره لما يتردد من ان الأزهر في عهد مشيخته « يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية في البلاد ويرون في نشاط الحركة الفكرية الاسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية » ، ورد مؤكدا « ان الأزهر لا يريد بحال من الأحوال ان يعتدي المسلمون على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين . . . والدين الاسلامي نفسه يحرم على المسلمين الاعتداء على مواطنيهم غير المسلمين » . .(٤٤) . وتراجع العقاد عن بعض صيغة في الهجوم على مكرم عبيد ، قائلا ان محاربته أياه محاربة له كسياسي ، وأنه ليس للقبط ان يدافعوا عن مكرم لوصف سياسي يلحق به ، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس او محمد محمود ، ميدانه الخصومة السياسية بصرف النظر عن الدين ، وانكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطيا ، مستدلا على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالي ولا مراد وهبه او كامل ابراهيم او صليب سامي مثلا(٤٥) .

على انه ينبغي التنبه الى انه كان سقوط الوفد في الانتخابات يعود في الأساس الى اسباب سياسية سبقت الاشارة الى بعضها ، ومنها أبرامه المعاهدة وأخطاؤه في الحكم وما اشيع عما ارتكبه من محسوبيات ، فضلا عن قوة التكتل المعادي له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لانصاره ، وفضلا عن اعلان الوفد مقاطعته للانتخابات رسميا مع سماحه لاعضائه بأن يرشحوا انفسهم بصفاتهم الشخصية لا الحزبية . ان كان سقوط الوفد يرجع اساسا الى هذه الأسباب ، فيتعين ملاحظة ان استخدام الدين في المعركة الانتخابية كانت له بعض نتائج في الدوائر التي رشح فيها القبط ، اذ سقط منهم نحو خمسة عشر مرشحا غالبهم من الوفديين، ومنهم سابا يس في طهطا جرجا ، وعزيز زقلمه بالنخيلة اسيوط ، ولويس اخنوخ فانوس بباقور اسيوط ، وقدري بشارة جرجس بمدينة اسيوط ، ويوسف ابراهيم سليمان بمنقباد اسيوط ، وسليم جورجي دوس ، والدكتور دنيال مكسيموس وامين الكسان بمنفلوط أسيوط ، ونصيف ابراهيم بالفشن المنيا ، وعادل أسعد بقلوصنا المنيا ، ولبيب ناعوم يوسف بالفكرية المنيا ، ونصر حنا عبد المسيح ببني سويف(٤٦) .

كما أنه ينبغي التنبه الى انه وان كانت نغمة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من

جانب الأحرار الدستوريين ، وهدأت من جانب الدوائر اللصيقة بالسراي ، فقد استمرت هذه الدوائر ترفع راية الحكم الديني الاسلامي، كمشروع سياسي تستهدف التفاف الرأي العام حوله . ولم تلبث هذه النغمة الهادئة ان علت نسبيا مع علو الخلاف بين السراي من جهة وبين حكومة الاحرار الدستوريين ، وذلك بفضل نشاط علي ماهر رئيس الديوان الملكي الذي كان يستهدف الحلول محل محمد محمود في رئاسة وزارة ملكية صرف . وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الديلي تلجراف في ابريل ١٩٣٨ مقالا عن مشروع سياسي تتبناه مصر المستقلة ، ويبدو من مطالعته انه « مشروع السراي » لمصر المستقلة حسبما يرسمه علي ماهر ، ومجمله ان يكون الملك على رأس الخلافة الاسلامية وزعيما معترفا به للامم الاسلامية التي تقع حدودها على شاطىء البحر المتوسط ، وان تجري محاولة التصاهر بين البيت المالك في مصر وامراء وملوك العرب ، تقريبا للاعتراف له بالزعامة فضلا عن انشاء جيش قوي(٤٧) . وحدث في يناير ١٩٣٩ ان أم الملك المصلين في صلاة الجمعة ، احياء لممارسات الخلفاء وتأكيدا لقيادته أمور الدين والدنيا ، وهللت الصحافة الملكية لهذه البادرة باعتبار الملك اميرا للمؤمنين . ورأت الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الاسلامية ، الأمر الذي دعا السفارة المصرية بلندن الى اصدار بيان رسمي ينكر عزم حكومة مصر المناداة بفاروق خليفة للمسلمين .(٤٨) .

مصر الفتاة :

ساهم مصر الفتاة في هذه الحملة الدينية بشقيها ، ادانة الوفد بتهمة القبطية ، ودعم حكم السراي بقوائم الاسلام . ولعل مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداء للوفد ، كان من المبادرين لمهاجمته منذ جرت انتخابات ١٩٣٦ التي أوصلت الوفد الى الحكم . واتفق وقتها ان ارتحل أحمد حسين ورفاقه بأقمصتهم الخضراء سيرا على الأقدام الى أسوان في مظاهرة صاخبة ، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به في طريقهم من مدن الصعيد . واستغل احمد حسين هذه الاحتكاكات لينعي الحرية في عهد حكومة الوفد ، وظاهره في ذلك بعض نواب الحزب الوطني والاحرار مثل عبد العزيز الصوفاني وعبد المجيد ابراهيم وهارون ابو سحلي(٤٩) . وهاجموا الوفد هجوما مصحوبا بالتأكيد على سلطات الملك ، وان الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها أضعاف هذه السلطات . وتصاعد الاحتكاك حتى قبض على أحمد حسين في يوليه ١٩٣٦ ، وصودرت صحيفته « الصرخة »(٥٠) .

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد ابرام المعاهدة ، فيما كان يعقده احمد حسين من مؤتمرات يلقي فيها الخطب الصاخبة ، وبما كانت تنشره صحيفة « الضياء »(٥١) . ومن هذا الوقت بدأ وخز الوفد بتهمة القبطية باطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم وليم باشا(٥٢) . (كان اسمه وليم مكرم عبيد ، واسقط الاسم الأول منذ ١٩١٩ لانه من أسماء الانجليز ، ثم أحيا خصوم الوفد هذا الاسم اشارة الى مسيحيته ، واتهامه بتفضيل القبط في

تولي المناصب العامة ، وترشيحه واصف بطرس غالي كأول سفير لمصر لدى بريطانيا ، رغم افضلية ان يكون اول سفير مصري لديها مسلما . وترد هذه الاثارة في صحافة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبة بالتبرؤ من التعصب ، وبرمي تهمة التعصب على مكرم عبيد(٥٣) ، مع التشنيع على مكرم بأنه يمنع خريجي.الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف ، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العامة افساحا للاقباط في هذه المهنة ، وانشاء ادارات جديدة بوزارة المالية لتعيين الاقباط بها مثل توفيق حبيب وسلامة موسى ووليم يوسف(٥٤) . والملاحظ أنه بسؤال الألأستاذ احمد حسين في مقابلة شخصية عما اذا كان مكرم عبيد (ومن ورائه الوفد) متعصبا دينيا مميزا لابناء دينه في ممارسته السياسية خلال تلك الفترة ، أجاب انه « لا يستطيع القول بأن سياسة الوفد كانت قبطية . هناك نفوس قبطية ولكنها ليست سياسة . مكرم حافظ القرآن يستعمله في خطبه . كان شيخ عرب في قنا . كان المسلمون يتعاركون في قنا (قبيلتا الاشراف والعبيدات) وكان مكرم حكماً بينهم . في ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ لم تكن سياسة الوفد قبطية »(٥٦) . والملاحظ ايضا انه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد يعنف ، كلما علت النبرة الدينية الاسلامية لديه ، مع التأكيد على دور الأزهر والتهليل لصلة الأزهر بالملك(٥٧) . ومع محاولة عزل الأزهريين خاصة عن الوفد ومهاجمة من ينتمي منهم اليه(٥٨) . ومع اشاعة ان حكومة الوفد تضطهد الأزهر وتبخل عليه بالاعتمادات المالية في الميزانية(٥٩) ، ومع محاولة جذب الأزهريين الى مصر الفتاة و « ان الازهريين جميعا في صفوف هذا الحزب الفتي »(٦٠) .

ووقف مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد في خلافهما حول حفل التتويج الدينية ، باعتبار انه المظهر المناسب للتويج من يتبوأ ملكِ اعظم دولة اسلامية ، ويدخل في صميم تقاليد مصر الاسلامية(٦١) . فلما حسم الأمر برفض حكومة الوفد قيام الحفل ، كتب فتحي رضوان يتهم « وليم باشا » بأنه وراء هذا الموقف ، وتهكم عليه قائلا « انه يخشى على الاسلام من الوثنية » ، وان الوفد يمنع الحفل الديني ويجيز حفلا راقصا يقام بمناسبة التتويج(٦٢) .

وقد خطب أحمد حسين في ١٤ يناير ١٩٣٨ « ليس معنى التسامح الديني أيها السادة أن تتحكم الأقلية في الأكثرية ، أو أن تدوس الأغلبية على دينها ارضاء للأقلية . . . . ليس معنى التسامح ان يحول النحاس ضد ارادة الملك في ان يصلي الجمعة في الأزهر . . . . القبطي شريك المسلم فيجب ان يشعر بالامنا وأحزاننا ووليم عبيد قد أذل رجال هذه الأمة . . . . فاذا أراد الأقباط أن يتعصبوا لوليم عبيد باعتباره ابن طائفتهم . . . . فليتحملوا مسئولية موقفهم . . . . . جلالة الملك قد اقال النحاس ووليم ، ومصر تئن من تحكم هذين الشخصين ، فيجب أن يشاطرنا الأقباط هذا الشعور ويجب أن يقفوا الى جوارنا ، لأنه يؤذينا ان نرى ٩٠ في المائة من مؤيدي النحاس أقباط ، يؤذينا ان يتحول الوفد للأغلبية . . . اني واثق أن العقل والحكمة سيتغلبان في النهاية،وسوف نرى مصر من جديد كتلة واحدة أقباطاً ومسلمين . . . . ان الخير كل الخير هو ان يتخلى أخواننا الأقباط عن تعصبهم لوليم مكرم

ويندمجوا مع كتلة الأمة العامة للاصلاح . اقسم بالله اني مخلص للأقباط اخلاصي للمسلمين » . ثم عرض الى ما كان يشيع من محاباة حكومة الوفد للأقباط في التوظف « ذهبت الى وزارة الصحة فسمعت القائل يقول انهم قد أجروا احصائية فاذا بثلاثة وثلاثين في المائة من الموظفين في هذه الوزارة مسلمون ، وان سبعة وستين في المائة أقباط . وسمعت بعض المسلمين في وزارة الصحة اضطروا الى استبدال اسمائهم ورفع كلمة محمد وأحمد حتى يستطيعوا ان يواصلوا اعمالهم ويحافظوا على أرزاقهم . . . . . احسست ان الثورة قادمة ضد اخواننا الأقباط اذا ظلت الأمور تسير على هذا المنوال »(٦٣) . وقد بلغ اللدد والاثارة غير المستندين الى أساس قوي من الواقع ، حد ان واحدا من أعضاء الحزب البارزين وهو الدكتور فخري أسعد وجه الى أحمد حسين على صفحات مصر الفتاة خطابا « لقد مرت بالحزب بعض أوقات كان فيها موضع تهم لا تعد ، هالني منها المسألة الطائفية والتفريق بين عنصري الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة ، ولطالما تحدثت اليكم بخصوصها . بل لعلي أكثرت من الحديث فيها حتى الملل . . . »(٦٤) . ومع ذلك كان أحمد حسين يصر على ان الوفد هو منبع التفرقة ، وكان يدعو الأقباط أن ينفضوا أيديهم من مساعدة الوفد تأديبا له على سوء سياسته ، ويدعوهم ليلقوا بأنفسهم بين ذراعي مصر الفتاة المفتوحة لهم المرحبة بهم(٦٥) .

اما بالنسبة للشق الثاني من الحملة الدينية ، وهو اسناد قوائم الملك بالاسلام ، فقد كان مصر الفتاة في هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك ، « ان مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ الى هذه الساعة التي اكتب فيها هذا المقال ، ان تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيئين هما الدين والملكية (النظام الملكي) . . . لم أر عصورا ممتلئة بالرخاء مفعمة بالسعادة والهناء الا تلك العصور التي آمن فيها الناس بالههم والتفوا حول مليكهم وفدوه بكل ما لديهم من غال ونفيس »(٦٦) .

وصرح احمد حسين في يونية ١٩٣٨ بأن الخلافة الاسلامية هي ظل الله على الأرض يستضيء بنورها المسلمون وهي معقل آمالهم ، وهي ابوة لاسرة كبيرة والمسلمون « بدون خليفة كقطيع الغنم » ثم ذكر ان مصر اجدر بلاد الاسلام بالخلافة ، وهي مركزها وموئلها منذ سقطت في بغداد « لن تجد بقعة اخرى فيها ١٥ مليون مسلم سني لديهم علم وحضارة ويمكن ان يستكملوا استقلالهم وان يؤسسوا دولة قوية » ، وان الملك فاروق يرفع لواء الدين في سن مبكرة وهو اصلح الملوك للخلافة(٦٧) .

ووضعت مصر الفتاة على قمة اهدافها في ذلك الوقت ، مع انشاء الجيش القوى وتعديل معاهدة ١٩٣٦ واجلاء الانجليز في خمس سنوات ، وضعت مع ذلك هدف ان يكون فاروق خليفة للمسلمين ، ورفعت شعار « يعيش فاروق الاول امبراطور مصر وامير المؤمنين »(٦٨) . وكان احمد حسين يؤكد ان شعار الحزب هو « شعب واحد وملك واحد وحزب واحد » ، وان

صيحة الشعب ترتفع بالهتاف لفاروق اميرا للمؤمنين ، وان الوفديين يعترضون على ذلك لان « الوفدية اليوم قد صارت وقفا على فريق متعصب من الاقباط ، وهؤلاء تؤذيهم كل صيحة دينية في مصر ، فلا عجب ان يحتجوا على الخلافة او التفكير فيها . . . »[٦٩] .

وقامت بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والأقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية في البذاءة وينذر بالخطر[٧٠] .

على انه بعد فوز السراي وحلفائها على الوفد في الانتخابات ، بدأت شقوق التصدع في الحلف الملكي . ظهرت في دسائس علي ماهر ضد حكومة محمد محمود ، وظهرت في الصراعات داخل مؤسسة السراي بين علي ماهر رئيس الديوان الملكي وكامل البنداري الرجل الثاني بالديوان ، وتمثلت هذه الصراعات الاخيرة في خطاب شهير وجهه الملك الى الشعب بمناسبة العام الهجري الجديد في فبراير ١٩٣٩ ، واشار فيه الى انه مثل والده « لا يستطيع ان يؤثر فيه احد » بما فهم منه انه سحب للثقة الملكية عن علي ماهر ومما فهم منه انه جاء بايعاز من كامل البنداري .

وترتب على هذا التشقق ان بدأ رصيد الوفد يتدعم واسترد الكثير من نفوذه الجماهيري المفقود ، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه في انتخابات اتحادات طلبة الجامعة في اكتوبر ١٩٣٨ .

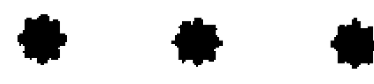
في هذا الظرف اهتزت الخيوط في ايدي مصر الفتاة ، اذ لاحظ تصدع الجبهة التي يعمل لها وتدعمه . وظهر ذلك في خطاب لاحمد حسين ذكر به ان مصر الفتاة « كان في العام الماضي حربا على الوفد والوفديين في الجامعة ، فهو لا يرى في نفسه دافعا لمهاجمة الوفد في هذه الايام قدر مهاجمته للحكومة » ، ثم انتقد اتجاهات التعصب الديني التي نادت بسقوط الاقباط وأدت وقتها الى الاعتداء على أحدهم ، ووعد ان يكون مصر الفتاة حربا على هذا التعصب . وعبر عن غيظه الشديد من قدرة الوفد على استبقاء وظيفته الوطنية الجامعة وثقة القبط به ، ونقد الاقباط قائلا « يظن الأقباط خطأ أن كل الأحزاب في مصر قد صارت تعاديهم ، وانه لا ملجأ لطائفتهم إلا في ظل الوفد . . . على اني أريد أن أقول للأقباط كلمة صريحة . . . انتم مخطئون كل الخطأ في أن تظنوا ان الوفد يستطيع حمايتكم » ، وذكر ان الوفد ليس له برنامج سياسي وان مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا[٧١] .

وفي تلك الفترة عينها عرف عن مصر الفتاة توجيهه النقد لعلي ماهر واعلان خلافه معه ، وان علي ماهر يعمل بايحاء من تقارير الشرطة ولا يريد اصدقاء بل صنائع[٧٢] .

وبعد ان هاجم النظام الديمقراطي الذي يؤيده الوفد[٧٣] ، قفز الى الدعوة الى انتخابات عامة جديدة لمجلس النواب وبعث الى النحاس خطابا يطلب فيه ضم الصفوف[٧٤] .

وعلل موقفه بقوله « عندما ندعو الى اجراء انتخابات لتوحيد صفوف الأمة في ظل الدستور ، وبقانون ـ الانتخابات الحاضر ، فليس ذلك تسليما منا بأنهما لا يحتاجان الى تعديل او تحوير . . . في وسط هذا الظلام والتراخي واليأس ، كان القصر قد شرع يهيمن على الحياة في مصر بل وفي العالم الاسلامي ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول . ولكن وا أسفاه بحسبك ان تنظر لما حل برجال القصر منذ اكثر من شهرين فلا تجد الا لغطا يدور حول زوبعة يقال انها ستفرق بين رجلين من كبر رجال القصر . . . فبعد ان كان رجال القصر لا يسمع عنهم الناس الا كل خير وكل ما يطمئن الجمهور الى سير الأمور والأمل في المستقبل ، اذا بهم صاروا من مصادر ازعاج الناس وزيادة عوامل يأسهم وقنوطهم . . . »[٧٥] .

وجهد مصر الفتاة في الأيام التالية الى تفسير هذا الانعطاف الحاد منه الى الديمقراطية التي لن تفيد الا الوفد ، وتبريرها والدفاع عن ان ليس من تعارض بين الدستور والاسلام[٧٦] . ولكنه في هذا الغمار ما لبث ان انعطف انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الخمارات والحانات باسم الاسلام على ما سلفت الاشارة .



الاخوان المسلمون :

كان من الطبيعي ان تدلي جماعة الاخوان المسلمين بدلوها في هذا الصراع ، والمعركة تجري على أرضها . ولا تختلف عن غيرها من قوى الحلف الملكي الا في ان موقفها كان !كثر تأصيلا وانسجاما . وهو على عهدها موقف ذو شعب ثلاث . الجامعة الدينية ، وانكار الحزبية ، فضلا عن الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية .

واذا كان من الحق القول بأن موقف الاخوان هنا يصدر عن اتجاه فكري وسياسي ثابت ، لا عن محض الملاءمات السياسية الجارية والمعارك الآنية ، كما هو شأن الاحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا ، فان هذا الموقف بشعبه الثلاث كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد في هذه الفترة .

لقد ارتفعت مطالبات الاخوان بالتشريع الاسلامي اثناء مفاوضات الغاء الامتيازات في ١٩٣٧ ، مما اعتبرته حكومة الوفد مهددا لسير المفاوضات واعتبره النحاس مؤامرة لتعويقها[٧٧] .

وقد شددت الاخوان النكير على الوفد وعلى مكرم عبيد وتطاول « الثعالب » على المسلمين ، وان خطة الوفد محاربة المسلمين وهدم الاخوان ما دام المسيطر عليه « هووليم مكرم المصري الانجليزي والمسلم المسيحي وحبيب المسلمين اللدود . . . (الذي) لا يطيق ان تحكم البلاد بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واستدلت على « تآمر » الوفد على الاسلام بما استهدفته

حكومته من الغاء المحاكم الحسبية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية الى المحاكم الأهلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين في المدارس الأميرية ، « ثم جاءت مسألة الحفل الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الأول ـ حفظه الله وأبقاه ذخرا للاسلام والمسلمين ـ فمانع في اقامتها وهدد بالاستقالة ومنع الصلاة في الأزهر واستعدى الانجليز ليوقف بقوتهم الدروس الدينية التي بدأ في القائها فضيلة الشيخ الأكبر »(٧٨) .

وأيدت الاخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود في نهايات ١٩٣٨ في وقف الدستور وتعطيل الحياة النيابية وتقييد حرية الصحافة ، لوقف تصاعد الهجوم الوفدي على الوزارة ورجال السراي ، « لو صح ما قيل عن وقف الدستور وحل جميع الاحزاب السياسية فهذا ما نادى به الاخوان المسلمون من زمن غير قصير ، ولقد سجلته مؤتمراتهم ومذكراتهم التي رفعوها الى الملك والوزراء . . . أما عن الدستور فقد قال بعضهم انه ثوب فضفاض ولكنا نقول انه ثقوب اجنبي . . »(٧٩) .

ولما دعا النحاس في صيف ١٩٣٨ الى مساعدة مجاهدي فلسطين الى عقد مؤتمر لممثلي الشعوب الشرقية المظلومة ، وجه اليه مرشد الاخوان خطابا يشكره فيه ، ثم انتقد الوفد انتقادا حادا لانه عندما نادي بالفكرة القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة ، فهم الوفديون « هذه الوحدة فهما خاطئا وظنوا انها لا تتحقق الا بأن يتهاونوا في واجباتهم الدينية . . . حتى لا يكون في هذا ايلام لغير المسلمين من المواطنين . . . ومن هنا رأينا كل صوت يرتفع مطالبا بحق اسلامي في ناحية من النواحي أيا كانت يقابل بجواب واحد هو ان ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية . . . وأؤكد لكم ان هذا الموقف أضر بالمسلمين وغير المسلمين . . . » ، وان ضرره بغير المسلمين « اثار ضدهم ثائرة النفوس وكاد يؤدي الى عكس المطلوب من الوحدة ويدعو الى الانقسام والفرقة » . ودعا المرشد العام الوفد الى تبني برنامج اصلاحي اسلامي يتمثل في اصلاح التشريع على اساس الشريعة الاسلامية واصلاح التعليم وتوحيده في ظلال القرآن، وتجنيد القادرين من الأمة ومحاربة الموبقات وتنظيم الزكاة جباية ومصرفا ومقاومة روح التقليد الأوروبي ، « والعناية بالسياسة الخارجية التي تربط مصر بغيرها من الأمم الاسلامية والعربية تمهيدا لعودة الخلافة وتوكيدا للوحدة التي فرضها الاسلام »(٨٠) .

ووجه صالح عشماوي خطابا مفتوحا الى الشيخ البنا يعاتبه فيه على تهاونه مع الوفد « لقد لمسنا منكم في مواقف عديدة ميلا الى تفادي التصادم مع الوفد لا ندري سره ، القوته ؟ أم خشية أغضاب الناس ؟ ولئن صح هذا الفرض فان الله أحق ان تخشاه »(٨١) .

ووجهت الجماعة خطابا الى الملك في ربيع الاول ١٣٥٧ هي طالبته فيه بالعمل على أدماج الاحزاب السياسية في هيئة واحدة ذات برنامج اصلاحي يرتكز على قواعد الاسلام وتعاليمه ، وأرسلت خطابات مماثلة الى شيخ الأزهر وولي العهد الأمير محمد علي والأمير عمر طوسون ورئيسي

مجلس الشيوخ والنواب والوزراء(٨٢) .

كما كتب الشيخ محمد الغزالي عن موقف الاخوان المناهض للاحزاب وللجامعة الوطنية « اليس انقسام البشرية الى أجناس وعناصر متطاحنة هو النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء. . . صارت الاستجابة لدعاة النعرة الوطنية ارتدادا عن الاسلام محذور العاقبة . . . نريد ان نستخلص من هذا ان تقسيم المسلمين على اساس الوطن وغرس مبدأ التعصب الوطني في نفوسهم ثم تقويم العمل على هذا الاساس واعتبار بقية المسلمين أمما أخرى وأجناساً أخرى . . . ضرب من الكفر لا صلة له بالاسلام قط . . . ان وطن المسلم هو عقيدته ، وان حكومة المسلم هي شريعته وان الديار ومن عليها فدى للاسلام . . . »(٨٣) .

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والحزبية والدستور ، بالدفاع عن الملك ومؤازرة رجال السراي وعلى رأسهم علي ماهر . كتب صالح عشماوي يهاجم النحاس ويقول « ان جلالة الملك هو راعي الأمة ووليها وهو المسؤول امام الله وأمام التاريخ عما يقدمه لها من خير وما يصيبها في حكمه من خير ، فحق لجلالته بل حتم عليه ان يتعاون مع وزرائه ليرشدهم الى الطريق المستقيم أداء للامانة التي القاها الله تبارك وتعالى على كاهله . . . »(٨٤) .

وهاجمت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ علي ماهر رئيس الديوان الملكي يقف ضدها ، ورمتها الاخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من انها لا ترعى العصبية الاسلامية وتتنكر لأمال المسلمين ، وادى هذا الهجوم الى اقتحام الحكومة دار الاخوان ومصادرة بعض الكتب المعدة للتوزيع(٨٥) .

وفي الوقت ذاته دعت الاخوان الى تولي علي ماهر رئاسة الوزارة « لا ينكر احد انه (رفعة علي ماهر باشا) الرجل الوحيد الذي تنتظره البلاد لتولي قيادة سفينتها ، ولا ينكر احد شدة ذكائه وبراعته في ممارسة الحكم والتمتع بأكبر قسط من ثقة صاحب الجلالة مولانا الملك . . . »(٨٦) .

فلما تولى علي ماهر الوزارة ايدته الاخوان وتحدثت عن المسلك الاسلامي لحكومته وانها تمهد الطريق للحكم الاسلامي في مصر ، وتزمع الغاء البغاء وجمع الزكاة وتحديد سن ارتياد النشء للملاهي ودور السينما . . . الخ(٨٧) .

كما هللت للملك عندما أم المصلين في صلاة الجمعة بحضور بعض من أمراء العرب « تلا أمير المؤمنين أم الكتاب بصوت واضح ونغمات شجية . . . ان صاحب الجلالة يعني من هذه الامامة مبايعة جلالته بالخلافة التي يرى العالم الاسلامي كله انها تراث مجيد فقده الاسلام ، منذ قضت عليها الحركة الكمالية في تركيا ، وفي اقتدائهم به اعتراف صريح بالبيعة وهم مفوضون من حكوماتهم للفصل في مهام الأمور . . . . »(٨٨) .



ردود الوفد :

رد الوفد هذه الهجمة كمعادته ووفقا لسابق مسلكه بما لا حاجة معه لاعادة التقدير . وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كعادته في هذه المسألة بالذات مصادما جسورا . وقف وقفة صلب لايلين في رفض حفلة التتويج الدينية . ولم يثر في هذا الأمر جانبا نظرنا يتعلق بصلة الدين بالدولة ، ولكنه اتخذ مسلكا عمليا ينحصر في نفي الصفة الدينية عن عرش الملك . ورد على دعاوى محاباة وزارته للقبط في تعيينات الموظفين وترقياتهم ، رد ببلاغات التكذيب والتصحيح للاخبار المثارة . ثم لم تكن صحيفة تهدأ عن مواجهة الهجوم بالهجوم (خاصة صحيفتا المصري والجهاد) تتهم « ولاة الأمور » و « السلطات العليا » بمحاربة احدى الطوائف والتفريق بين المسلمين والاقباط . وهاجمت حديث « الثعالب » بحسبانه مناورة رخيصة استغل فيها الشيخ المراغي سلاح الدين وسلطان المنصب(٨٩) .

واعتبر النحاس مطالبة الاخوان وشيخ الأزهر صبغ التشريعات بالصبغة الاسلامية ، اعتبرها مؤامرة تحاك في وقت جريان المفاوضات لالغاء الامتيازات الاجنبية ، بقصد عرقلة هذه المفاوضات لما قد يثيره هذا المطلب من حذر الأجانب ودولهم صاحبة الامتيازات فتعدل عن الغائها واستمر سعي وزارة الوفد للاصلاح التشريعي ، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعي في القضاء الاهلي وحل الاوقاف الاهلية والغاء المحاكم الحسبية وغير ذلك .

وكان لجان الاصلاح التشريعي تضم صفوة من اعلام رجال القانون بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية ، فكان كامل صدقي (قبطي) رئيسا للجنة تعديل القوانين المدنية والتجارية ، بوصفه من كبار رجال القانون ونقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب الوفدي . وقد اعاد الوفد ترشيحه نقيبا للمحامين في يناير ١٩٣٨ ففاز على محمد علي علوية مرشح الاحرار بأغلبية ٣١١ صوتا ضد ١٣(٩٠) .

وبعد اقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه ، وأصدر بيانا في ٢ مارس طلب فيه الى النيابة العامة التحقيق فيما يعتبره قذفا وجهه اليه العقاد ، وتحدى ان يقيم احد دليلا واحدا على ان كان له اي شأن برفض حفلة التتويج الدينية ، او ان كان له ادنى صلة بالسفير البريطاني لمنع دروس المراغي الدينية . وصرح لصحيفة المصري في ٩ مارس بان الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية ، ولكنها أزمة توغل بها مثيروها الى ما يمس الوجود القومي المصري نفسه ، وانها « نكبة مصرية ان يرجع المصريون في نضالهم السياسي الى الالف والباء من كتاب قوميتهم . . . » ، وهاجم من لم يتورع عن اصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين .

وذكر ان عصبة الامم اشترطت لقبول عضوية مصر بها ان تتعهد حكومتها بحماية الأقليات ، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل ، ولكن الوفد المصري رفض التعهد « وقلنا ان

مصر منذ نهضت نهضتها قد نفضت عن نفسها كل تفريق بين مصري ومصري ، وانا اذا تعهدنا امام العصبة بحماية الأقليات في مصر ، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصري وأخيه ، ومهدنا للمصري ان يشكو أخاه المصري امام الأجنبي ، وأنه لأهول على المصري ان لا يكسب استقلاله وحريته من ان يضيع وحدته وقوميته » .

وذكر مكرم في حديث آخر ان الأمة كانت متحدة لا تعرف اكثرية ولا أقلية ، حتى أتت وزارة محمد محمود لتهدم هذه الوحدة في الانتخابات الأخيرة ، وأنه كان نصح النحاس في بداية الخلاف مع النقراشي الا يخرجه من الوزارة حتى لا ينسب ذلك الى مكرم ، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يثبت على مكرم الصدور عن دوافع قبطية ، أسمى هذا التعليق محض سفسطة « من السخرية بالعقول ان يقال للمجنى عليه انك انت السبب في الاعتداء ، لانك خشيت من وقوع هذا الاعتداء[٩١] .

لم يكن الوفد في مسلكه هذا بدافع عن القبط . انما كان يعبر عن موقف انصار الجامعة الوطنية ، وانصار البناء القومي للجامعة السياسية ، قبطا كانوا او مسلمين . حاول اولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك ، فلما ووجه بسلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجماعة الوطنية ، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الرأي . وغالى البعض مثل ما كتبه الدكتور احمد زكي ابو شادي في عدد اغسطس من المجلة الجديدة ، انه اذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصراني دينا مسلم وطنا أزهري نشاة ، فقد جرى لسانه بذلك من موقف المجاملة والتلطف ، لان المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية ، وبها يتشبثون ان كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية . وذكر انه لا منافاة بين الوطنية والدين ، ما دام ان كل وطني يهمه احترام العقائد لا ارغام الناس على عقيدة بعينها ، « فلسنا اذا من انصار المجانة والتجرد ، وفي الوقت نفسه لسنا من أنصار الارغام ، وكل ما يعنينا ان تكون الحرية المذهبية مصونة في الدولة ، وان لا يتخذ الدين شعارا للاضطهاد الفكري وللعصبيات الطائفية ، وان يكون للدولة هيكل مدني سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفريق بينها . . . فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين » ثم قال « لقد احجم الاقباط عن المجاهرة بهذا الحق المهضوم حتى لا يقال انهم البادئون بالتفرقة ، ولا أقصد من ذلك ان اثير مسألة قديمة ولكني اريد ان اشير الى ضرورة رفع الغبن المنصب على رؤوس الاقباط الذين هم احد عناصر الأمة ، كي تعم المساواة التي هي شرط من أول شروط الاستقلال والحرية . . » .

ثم وصف ما في الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات فقال « نحن نعيش في جو عجيب من التناقضات ، فلا حياة في مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها مستقلة عن الأخرى ، وانما توجد ألوان من التدخل الضار بينها . اذ يقال ان الاسلام دين الدولة نجد القوانين محمية ولا نعرف ان الزاني يرجم او السارق تقطع يده ، ونجد الاحكام المدنية بعيدة في جملتها عن الشريعة

الاسلامية ، ولو تدبرنا ان كرامة الدين نفسه تأبى هذا الوضع . ومن الخير للشعب ما دام يريد الحياة المدنية ان يكون الطابع المدني كاملا لا ذبذبة فيه . . . ويجب أن نعنى بالتربية الخلقية لذاتها ، وان يكون الطابع الأدبي مبجلا مقدسا لا تابعا للتعاليم الدينية . يجب ان نعلم ابناءنا محبة الخير والفضيلة لذاتها ، ويجب ان نعرفهم معنى الاخوة الوطنية ، ويجب ان نطلعهم تدريجيا على الحقائق الكونية . . . » .

ومن هنا يظهر ان الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن ردا قبطيا في الأساس . بل تصدى له الوفد باعتباره المؤسسة السياسية القوامة على رعاية البناء الوطني للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطي لأجهزة الحكم وسلطاته . كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين . وبهذا كان الرد ردا سياسيا اجتماعيا خليقا بمسألة هي في المحل الأول مسألة سياسية واجتماعية .

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقبطه ومسلميه ضد النزعة الطائفية التي كان من شأنها ان تتولد وتنمو كرد فعل لهذه الهجمة . ويذكر الأستاذ ابراهيم فرج في لقاء شخصي ، ان الوفد كان يرفض بتاتا فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصيا ضد هذه الفكرة دائما . وعلق على نشاط سلامة موسى في هذه الفترة وكتاباته بصحيفة مصر القبطية ، ان سلامة موسى كان يستهدف انشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها باسم الدفاع عن الاقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن اهدافا شخصية كانت تحركه ليظهر بوصفه مدافعا عن «المصالح القبطية » مما كان ابراهيم فرج يعارضه من حيث المبدأ[٩٢] .

* * *

الطائفية والمواطنة :

ويمكن النظر فيما كانت تنشره صحيفة مصر في تلك الفترة . مع ملاحظة ان « مصر » في غير فترات سيطرة الوفد عليها ، كانت تمثل منبرا طائفيا قبطيا . ومن الطبيعي ان يكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ احيانا حد الغلو ، أو بالأقل ان تصوغ الاحداث في استقلال وتميز عن الصراعات السياسية العامة ، بما يوحي بأن ثمة مسألة قبطية مستقلة عن السياق العام للاحداث السياسية .

وقد لوحظ ان كان هذا الجنوح يبلغ شأوه في فترات الحكم الاستبدادي عندما تضرب القوى الديمقراطية ، او عندما يتصاعد التيار الاسلامي السياسي بقيادة السراي او بتحريك الاخوان المسلمين ، او عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بانعاش الروح الطائفية ، استنهاضا لعزائم الاقباط وجلبا للفائدة ، كما حدث في مسألة اضطهاد الموظفين الاقباط بوزارة المالية سنة ١٩٢٨ على ما سلفت الأشارة .

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هذا الأمر على عهد الانقلاب ـ الدستوري

لاسماعيل صدقي في ١٩٣١ . إذ ضمت الحكومة المتحف القبطي لاشرافها ، فاعتبر ذلك نوعاً من العدوان على محتويات لها صفة دينية مثل الأناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة ، وان الأقباط ان سلموا باشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية ، فهم لا يسلمون « بخروج أي شيء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة »(٩٣) .

ودعى الى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية في اكتوبر ونوفمبر ١٩٣٤ ومدارس الاحد في ديسمبر من العام ذاته ، وذكرت « مصر » تمهيدا للدعوة « منذ شعر الشعب القبطي الكريم بنهضة الشعوب الأخرى التي تعيش معه في بلادنا المصرية . . . » ، وصاحبتها الدعوة الى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتبرع لها والكتابة فيها(٩٤) .

وكان ذلك مما يوقع الصحيفة في مأزق فكري ، اذ تطرد مطالباتها بالمساواة الكاملة ، التي تعني انتفاء الطائفية الدينية كمميز لاية جماعة في المجتمع ، ثم تعالج الاحداث بوصفها شؤونا قبطية وليست شؤونا وطنية عامة . ومع مراعاة هذه المحاذير ، يلزم تتبع ردود فعل الصحيفة في نطاق دلالتها على ما يعتلج في نفوس كثير من الاقباط في ظروف الصراع السياسي الذي اعقب معاهدة ١٩٣٦ .

في مرحلة ابرام معاهدة ١٩٣٦ والغاء الامتيازات واصلاح النظام التشريعي بمصر من بعد.، بدأت مطالبات « مصر » بوجوب ان يراعى في التشريعات المقبلة المساواة الكاملة والعدالة التامة . وظهرت بها لهجة حذر وتخوف حرصا على مراعاة مبدأ المواطنية المصرية ، كمبدأ وحيد تتحدد على اساسه المراكز القانونية لكافة الأفراد بصرف النظر عن الدين .

لم يكن في سائر القوانين المصرية ، ما يميز اهل دين على غيرهم ، ولكن مسألة التمييز كانت تثور كما سلفت الاشارة في فصول سابقة ، في بعض ممارسات جهاز الادارة . ولم يكن الغاء الامتيازات في ذاته اساس التخوف ، فهو نظام لا يحمي الا الأجانب ويعاني منه المواطنون جميعا مسلمون واقباط . ولكن جاء التخوف من أن يمتد نفوذ المحاكم الشرعية في الاصلاح القضائي والتشريعي الى غير المسلمين ، ومن ان تنضح دعوة الجامعة الاسلامية التي يركبها الاخوان المسلمون على ما يمس مركز المواطنة الكاملة بالنسبة لغير المسلمين من المصريين ، وكان هذا مفاد الحرص على التزام المساواة الكاملة والعدالة المطلقة .

وتردد الكثير عن وجوب العناية باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاصيل بين المواطنين في الوظائف والمناصب ومنع التقاليد الضارة والمحسوبيات وتحقيق الاخاء والحرية والعدل(٩٥) . وتساءلت الصحيفة في قلق عن المراد بتلك الحملة التي تقوم بها « فئة » تخاصم الاصلاح والحرية والحضارة العصرية ، وتأبى ان تخرج من تقاليد الماضي او ان يوجد شيء بالبلاد غير ديني ، حتى القوانين والمعاملات وحتى الأعياد والمظاهر القومية ، وتأبى على المذاهب الأخرى اي مظهر اوعيد

او صلة تربطهم بالبلاد الا صلة الضيف ، وذكرت ان هذه الفئة بدأت تحمل على القبط وعلى ما يطالبون به من اصلاحات ومن حقوق المساواة(٩٦) .

فلما اشتدت الهجمة على الوفد وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبيد القبطية في صيف ١٩٣٧ ، علا صياح « مصر » . كان مقدرا تماما ان تلك الهجمة مقصود بها الوفد كحزب ديمقراطي ، اكثر مما يقصد بها القبط كجماعة دينية ، وانها مجرد سلاح يشرع لمعركة دائرة للاطاحة بالوفد وهدمه .

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان حزب الجامعة الوطنية ، او بالأقل كان اهم فيالق هذه الجامعة . ومن جهة اخرى فمتى كان السلاح محض وسيلة ، كسلاح الطبيب يغمد فور انتهاء الجراحة ؟ ان الممسكون بالسلاح هنا ليسوا أطباء ولا يقصدون شفاء مريض . ولكنهم يقصدون اغتيال كائن حي ، ولن يبقى بعد المقتول الا القاتل وسلاحه ، وليس بعد الهدم الا المعول وحامله . والملك لا يبغي التخلص من خصم سياسي فقط ولكنه يستعيد ايام الحكم المطلق الجميلة الماضية ، وسلطانا طليقا يناط بمن ينتحل لنفسه انه ظل الله في الارض . على انه مع هذا التخوف المعقول ، جنحت صحيفة « مصر » جنوحا طائفيا واضحا ، حاولت به اظهار القبط كجماعة متميزة .

كتب سلامة موسى ان المتعصبين « يستعملون هذا التعصب وسيلة لاسقاط الوفد بايهام الجماهير ان الاقباط يسيطرون عليه ، وان تعصبهم ليس غاية وانما هو وسيلة فقط . وان كنا نخشى ان يتورطوا هم انفسهم فيضطرون الى ان يجعلوه غاية يعجزون عن الرجوع عن نهايتها الفظيعة » ، وذكر ان التحريض على الاقباط سلاح لمناوأة الوفد ، ولكن ضرره على البلاد وخيم ، وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هذه الافعال التي تفرق بين عنصري الأمة . ودافع مع غيره عن الوفد ، لا بحسبانه مؤسسة حزبية فقط ، ولكن بحسبانه مؤسسة قومية تصون البناء الوطني(٩٧) .

فلما جرت مظاهرات المراغي والاخوان ضد مكرم عبيد ، بدت على صغرها جزءاً من حركة واسعة مدبرة ، « يغذيها رجال اقوياء من وراء ستار » ، فبدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم في ثورته « لا نكون مغالين اذا قلنا ان كسب قضية البلاد يعود الفضل الأكبر فيه الى جهود الاقباط وتضحياتهم واخلاصهم وتفانيهم في هذا السبيل ، فمن العقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الأقباط ونصيب زعمائهم ما قدر رأينا من الهتافات العدائية »(*) وليس الأقباط عنصراً أجنبياً أو

(*) صور سلامة موسى الأقباط في عبارته هذه ، وفي غيرها أحياناً ، على أنهم جماعة متميزة . وذلك على تناقض مع ما يوجبه التصور الوطني من كونهم قسم شائع بين المصريين فلا فضل تختص به جملة جماعة من المصريين . وبذلك كان سلامة موسى طائفياً واضحاً في هذه الفترة .

نزلاء مصر ، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب ، ولكنهم مواطنون ساهموا بالنصيب الأوفى في الجهاد ، وقد رفضوا أن يعتبروا أقلية يحميها الانجليز ، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم في البرلمان ، ورفضوا في ١٩٣٧ أي تعهد يقدم لعصبة الأمم لحمايتهم ، وتفرقوا في الأحزاب السياسية جميعاً ، ومنهم من يوجد في حزب الأحرار ، ومنهم عدد غير قليل انفصل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر[٩٨] .

وإذا كان معارضو الوفد يسلكون هـذا المسلك الخاطىء والخـطر ، ويستبيحون لانفسهم الوصول الى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الاسرة الواحدة ، فان واجب القبط ان يدافعوا عن الكرامة الوطنية ، وسبيلهم ان يزودوا عن الحرية والنظم الديمقراطية وان يكافحوا الموجات الرجعية وان ينادوا بالسلام والاخاء البشري[٩٩] .

خشي البطريرك يؤانس - فيما يبدو - من ان يستقطب الاقباط في الصراع السياسي الحادث ، وان يتوحدوا كجماعة دينية بالوفد كجمعية سياسية ، بحيث تقترن المعاداة للوفد بالمعاداة للقبط ، كان خصوم الوفد يرمونه بتهمة القبطية ، فخشي ان يخاصم القبط بتهمة الوفدية وبعث الى الملك خطابا نشرته الصحف في أول ديسمبر ١٩٣٧ ، دعا له فيه بموفور الصحة والهناء ، وعبر عن أسفه لما يشيعه قالة السوء مما يمس ولاء الأقباط للملك ، وذكر ان اخلاصهم له أكيد ، وحبهم لعائلته من أيام محمد علي محقق ، وانه حذر ان تتسرب الى المسامع الملكية شائعات المغرضين . يعلن باسمه وباسم الأقباط اخلاصهم المتناهي للعرش واعترافهم الدائم بجميل أفضاله . فبلغه رد كبير أمناء السراي يعلن غبطة الملك بالتفاف الأمة حول عرشه ، وانه لجار على سنة اسلافه من العدل والخير ، ويوصي بنشر الخطابين على الملأ[١٠٠]

ورغم تلك النوايا الحميدة التي حدت بالبطريرك الى ارسال خطاب الولاء ، فقد عارض كثرة من القبط رسالته ، لانها تصدر عن اعتبار الاقباط جماعة متميزة عن الشعب المصري ، وتعبر عن نفسها سياسيا بهذا الوصف الديني . واذا كان الاقباط رفضوا ما طرحته عليهم بريطانيا من ضمانات وانكروا كونهم اقلية واصروا على انهم محض مصريين ، فما احراهم اليوم ان يتبعوا هذا السبيل السوى ، فلا يتخذ البطريرك مسلكا يفيد كونهم هيئة منفصلة عن سائر الأمة . ويمكن ان تؤلف هيئة سياسية أو نقابية أو مهنية ، ولكن لا ينبغي أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبغي الدعوة اليه من وحدة . ومكان الدين هو الكنيسة ولا رابطة بين الدار البطريركية وبين السياسة[١٠١] .

وكتب الدكتور نجيب اسكندر أن دعوة التفريق شديدة الخطر ، وأن الرمز الحي لنهضة المصرية هو « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا » انضوت فيه الفوارق الدينية ، وان هدف دعاة التفريق والرجعية « اظهار الأقباط كطائفة منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضع الشك من حيث الاخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظهر خاص في ولائها للملك » ، وإذا جاز للمهنيين مثلا ورجال الأكليروس أن يفعلوا فاننا « لا نفهم ان يختص بذلك عنصر من

العنصرين المكونين للأمة المصرية منفردا عن الآخر»[١٠٢] .

ويلاحظ في تقدير موقف السراي ، أنها لم ترد على خطاب الولاء هذا الا بعد ما يزيد على أسبوعين . ولمثل هذا التراخي معنى كانت تعبر به السراي عن مدى غضبها وأزوورارها ، سواء بالنسبة لمسئولي الدولة أو طالبي المقابلة الملكية أو رافعي الرسائل اليها . ولم يخف هذا المعنى عن المراقبين وقتها[١٠٣] .

وقد سلفت الاشارة الى مقابلة البطريرك للملك في يناير ١٩٣٨ ، ويحكى الاستاذ ابراهيم فرج أنها تمت استدعاء من الملك للمجلس الملكي ولرئيسه البطريرك . وكان ابراهيم فرج عضوا بالمجلس حضر المقابلة ، وحرص قبلها على تنبيه البطريرك الى أن الملك لا شك يريد استغلال الاجتماع سياسيا ، وأن الملك قال للبطريرك في الاجتماع «أن فيكم أناسا سيئين» ولم يظهر ساعتها أن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامة . فقصد بعدها ابراهيم فرج أحد رجال السراي يستوضحه المعنى ، فقيل له أن الملك «لم يكن يقصد المجلس الملكي»[١٠٤] ، بمعنى أنه قصد القبط عامة .

بعد اقالة وزارة الوفد وحلول الاحرار محلها ، كتب سلامه موسى عن «الشعب القبطي بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة» ، قال أن ليس للقبط مصلحة تختلف عن مصالح الأمة المصرية جمعاء ، واذا كان معارضو الوفد أثاروا مسألة القبط دعاية ضد الوفديين ، فان كل المطلوب الآن أن تقف هذه الحركة والا تتحول الى غاية مقصودة بذاتها ، وأن الاستمرار في اثارة هذه النعرة قد تتحول به الحكومة المدنية الى حكومة دينية ، مما تصير الحكومة ذاتها أول الاسفين عليه[١٠٥] .

فلما استمرت تلك الحملة خلال المعركة الانتخابية ، تولد عنها أثر أسيف ، لم يعد الامر مما يمكن حصره في نطاق مسلك وزارة ما أو مسلك قبطي ذي نفوذ في قيادة حزب ما ، ولكنه صار أمرا يتعلق بحملة انتخابية تدور رحاها بين الجماهير ، ويستخدم فيها الدين لعزل الاقباط عن جمهرة الناخبين والتفريق بينهم وبين المسلمين . لذلك يلحظ في صحيفة مصر نبرة متصاعدة ، «مرحبا الاضطهاد يا دعاة الرجعية وحماة الجهل ، فلن يؤثر في الاقباط ما تعدون اليه من أساليب التهديد والوعيد . . لقد أرادت بعض الأقليات السياسية أن تفوز في معركة انتخابية خاسرة ، فلجأت الى سلاح دنيء يدل على نفوس وضيعة . . . »[١٠٦] . وعندما أثير أن المسيحيين متعصبون بدليل ما صنعه هتلر في اليهود بالمانيا ، كتب سلامة موسى ان التعصب الهتلري تعصب عنصري للدم الألماني وليس تعصبا مسيحيا[١٠٧] .

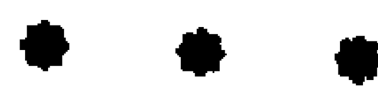
وأتخذ رد الفعل مسلكين ، أحدهما يحاول التهدئة ، وقد سلكه أحيانا سلامة موسى فاقترح ردا على دعاوى الشقاق ، أن يثبت القبط حبهم للمسلمين بانشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون ، مع المناداة بالعمل على كف « دعوة الشر » سواء أتت من هذا الجانب أو ذلك . وأنه لا يجب الحديث عن القبط كموضوع سياسي ، وأن الصحيفة عندما تتصدى لهذا الأمر أنما تعالج شأنا وطنيا عاما لا شأنا طائفيا ، وأرتفع شعار الدين لله والوطن للجميع[١٠٨] .

والمسلك الثاني هو رد الفعل الانعزالي الذي يحاول أن يبلور فكرة الجماعة القبطية كجماعة سياسية . كتب ابراهيم الياس شكر الله في مجلة القمص سرجيوس « المنارة المصرية » ، كتب بعنوان «نحن أمة » يقول أن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزا ليس مصدره الدين وحده ، فهم وحدهم نسل المصريين القدماء العظام ، ولهم عاداتهم وأعيادهم وتقاليدهم المميزة « وكل هذا برهان صادق على أننا أمة ، أمة متوحدة في الدين والخلق والامال والاصل والموطن » ، وأن هذا الشور هو ما دفع الى أنشاء المجلس الملي كهيئة قبطية مدنية حديثة ، « ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لصرنا الان أمة حقة لها والمواطن » ، وأن هذا الشعور هو ما دفع الى أنشاء المجلس الملي كهيئة قبطية مدنية حديثة ، ولو استمر هذا المجلس في ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حقة لها كرامتها ولها قوتها . . . » . ولكن حدث الصراع بين المجلس الملي ورجال الاكليروس وكان لفساد الكنيسة ما مزق وحدة الأمة(١٠٩) .

وفي هذه الفترة دعت صحيفة مصر الأقباط الى مساندتها كصحيفة قبطية تعبر عنهم وتنتسب الى الامة ، وان يتخذها المجلس الملي « لسان حال الشعب القبطي » ، ويتولى هو والجمعيات الخيرية القبطية دعمها ماليا ، كما يتولى المطارنة والاساقفة والقمامصة القساوسة والوعاظ الدعوة في الكنائس الاقتصادية القبطية على نشر اعلاناتها بها ، ويحرص الكتاب على مدها بالمقالات والرسائل الادبية . وأنه بعد توقف صحيفة « الوطن » لم يبق للقبط الا صحيفة مصر تطلب المساندة والحماية(١١٠) .

وفي هذا السياق تحدثت الصحيفة عن « تمثيل » الاقباط في الوظائف العامة ، وضربت لذلك مثلا بالتناقص التدريجي للقبط في لجنة قضايا الحكومة ، فلم يعد من مستشار قبطي بها بعد أحالة يوسف مينا الى المعاش الأمر الذي يظهر أن سياسة الحكومة « تقوم على عدم رعاية حقوق الأقليات عامة والاقباط الأرثوذكس خاصة »(١١١) .

وسلك هذا السبيل الثاني سلامة موسى أيضا ، رشح نفسه لعضوية المجلس الملي في فبراير ١٩٣٩ ، وكتب في « المجلة الجديدة » عما يتعين أن يكون عليه عضو المجلس ، قال « لو أني طلبت المثل الأعلى في عضو المجلس الملي لقلت أنه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه ، ولكنا وصلنا الى حال من التفكك نسبيا معها المقوم الأول للقومية ، ونسينا بعد ذلك كل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال باسلافنا الفراعنة ، عضو المجلس الملي يجب الا يكون قبطيا فحسب ، بل يجب أن يكون مثقفا في تاريخ الأقباط عارفا بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم . . . »(١١٢) .



خلاصة :

وفي معرض تصنيف المواقف السياسية ، لا يخطىء القائل بأن من استخدم سلاح الدين

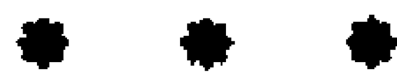
كانوا جملة الأحزاب والقوى السياسية، ومن وقف ضد استخدامه كان الوفد وحيدا . ولهذا القول مفادات ثلاثة ، أولها أن ما جمع هذه الزمر كان موقف المعاداة للديمقراطية ، سواء دل عليه الفكر الصريح أو المسلك الضمني ، وموقف الملك معروف ، وكذلك الأحرار فيما جربوا فيه منذ انشقاقهم عن الوفد في ١٩٢٢ .

ومصر الفتاة والاخوان كانوا يرفضون النظام الديمقراطي رفضا واضحا ، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها ، والسعديون تذبذبوا ، وجاء ذلك انعكاسا لوقفتهم المتذبذبة وقتها ازاء المسألة الديمقراطية ، لم يكونوا آلوا الى معاداتها بعد ، وكانوا ذوي رصيد ضخم في الحركة الوطنية الديمقراطية ، يجهدون الا يكونوا كغيرهم ممن أنحازوا الى معسكر السراي ، ويأملون في بعض شعبية الوفد الذي خرجوا عليه . ولكنهم في النهاية وقفوا مع غيرهم على باب الملك الطامع في الخلافة والسلطة الفردية .

والمفاد الثاني ، أن الكثرة هنا لا تحسب بعدد التنظيمات والقوى السياسية ، انما ينبغي قياسها بحجم التأييد الشعبي ، فالحجم هو ما عليه المعول لا العدد ، وأن خبرة السنين السابقة تكشف أن الوفد ـ هذا التنظيم الواحد ـ كان كعصا موسى تلقف عصبان السحرة ، فهو واحد لا يتساوى مع احاد خصومة ، وحتى بعدما انصدع من شعبيته عقب معاهدة ١٩٣٦ ، ظل الباقي يرجح كفتهم بغير منازع . ولم يعدل به الانصداع من الغالبية الكاسحة ، الا الى الغالبية الغالبة .

والمفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد، كان الدين لديه سلاحا فحسب ، محض وسيلة لأهداف آنية ، جهيرة المسلك في اعلاء شأن الجامعة الاسلامية كجامع سياسي وحيد .

وكانت ذات شعبية تمثل فريقا غير منكور الحكم ولا الأثر . لذلك غدت الاخوان مركز التحدي الاساسي للوفد وما يمثله وقطب الصراع معه . وأختتمت حقبة الثلاثينات وأتت الأربعينات ، ومصر بين هذين الطرفين ، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية ، والاخوان بما تمثله من جامعة دينية . وكلاهما مع أختلاف الحجم تيار شعبي .



أنشقاق مكرم وحزب الكتلة :

بقيت عن الوفد نقطة أخيرة ، هي ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه في ١٩٤٢ . وكان هذا الحدث هو ما افتتحت به الأربعينات بالنسبة لموضوع هذه الدراسة . ومكرم عبيد هو سكرتير عام الحزب والرجل الثاني فيه منذ توفي سعد وخلفه النحاس في ١٩٢٧ . ولقبه لدى الجماهير هو « المجاهد الكبير » لم تطلقه على غيره . وكانت علاقته بالنحاس من أوثق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها .

لقد سبق الاشارة في بيان أثر معاهدة ١٩٣٦، الى ما أفضت اليه، وما قصد الوفد من ورائها ـ من بناء جسور الاتصال بين الوفد والانجليز ، الأمر الذي ألجا السراي ومن والاها من القوى السياسية المحلية ، الى اشهار كافة الأسلحة لضرب الوفد، تفاديا لحصار يضربه عليها

مسلك الوفد الجديد ؛ ووقف الانجليز موقفا شبه محايد من هذا الصراع ؛ ما دام لا يهمهم كثيرا بعد أن غنموا المعاهدة من يكون الكاسب . بل لعلهم كانوا أميل الى حكومات الأقليات ضمانا لأن يجري تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملاءمة لهم .

فلما قامت الحرب العالمية الثانية وبدت اتجاهات السراي الموالية لدول المحور (المانيا وايطاليا) المعادية لبريطانيا ، قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعمه في اطار الصراعات السياسية المصرية المحلية ، وأملت على الملك فاروق ـ تحت التهديد بخلعه عن العرش ـ تولي الوفد الحكم فيما اشتهر بحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ .

وهكذا كان حادث ٤ فبراير واحدا من أهم اثار معاهدة ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها ؛ وقد خضعت االسراي ولم يواتها ما واتاها في ١٩٣٧ من وسائل لتشد النكير على الوفد ؛ لولا أن تبين لها خيط الأمل في خلاف مكرم عبيد مع النحاس ، فجهد أحمد حسنين رئيس الديوان الملكي بدهائه في توسيع شقته حتى حدث الإنشقاق .

كان انشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع في تاريخ الوفد ، سبقه الاحرار الدستوريون في ١٩٢٢ ، وما عرف باسم « السبعة ونصف » في ١٩٣٢ ، والسعديون في ١٩٣٧ ؛ ولم يثر أي من سوابقه شبهة ما حول جامعية الوفد الوطنية . كانت كلها انشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصلة ، سواء في أسبابها أو في نتائجها : فماذا عساه يكون انشقاق مكرم ، لقد سبق أن شهر بالوفد كثيرا من جانب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم ، فصمد الوفد ، وصمد مكرم .

ولم ينظر الوفديون قط الى مكرم ولا الى غيره من الزعماء الوفديين الاقباط باعتبار أي واحد منهم « ممثلاً » للأقباط في الوفد . ويمكن أن نختبر جامعية الوفد الوطنية ، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم .

لقد تولى مكرم في وزارة ٤ فبراير وزارة المالية ذات الأهمية غير الخافية ، ووزارة التموين ذات الأهمية الحيوية في ظروف أزمات التموين خلال الحرب التي كانت من أهم أسباب سقوط الوزارة السابقة وتظاهر الجماهير ضدها لما عز الحصول على الخبز في المدن .

لقد تولى مكرم في وزارة ٤ فبراير وزارة المالية ذات الأهمية غير الخافية ، ثم فصل هو وراغب حنا ، وفصلا ضمن سبعة عشر عضوا اخر من الهيئة الوفدية في يولية ١٩٤٢ ، ثم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائرة قنا في ١٢ يوليه ١٩٤٣ .

ولم تمض أربعة أشهر الا عشرا حتى أعيد تشكيل الوزارة باخراج مكرم ، ثم فصل هو وراغب حنا من الوفد ، وفصلا ضمن سبعة عشر عضوا اخر من الهيئة الوفدية في يوليه ١٩٤٢ ، ثم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائرة قنا في ١٢ يوليه ١٩٤٣ .

والحق ان الفاحص المنقب لا يلتقط سببا دينيا لذلك . لا من جهة مكرم ولا من جهة الوفد، أرجع مكرم السبب في «كتابه الأسود» الى معارضته خطة الوزارة في استثناءات الموظفين في التعيين والترقية ، والى وقوفه ضد صفقات التموين التي أراد أصهار النحاس الجدد وأقارب زوجته الشابة (السيدة زينت الوكيل) أن يثروا عن طريقها. وأرجعه الوفديون الى سعي مكرم الانفراد بالنفوذ في الوفد على حساب القيادات الاخرى ، وهو الانفراد الذي كان من أسباب خروج ماهر والنقراشي من قبل ، وتصاعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما[١١٣] .

وأرجع للورد كيلرن السبب الى الغيرة التي ثارت بين مكرم وبين زوجة النحاس التي سعت ليستقل زوجها عن الرجل الذي كان لسنوات طويلة المدير الحقيقي للوفد[١١٤] . وأرجعه الدكتور محمد حسين هيكل الى طموح مكرم عبيد في رئاسة الوزارة[١١٥] . وأرجعه فؤاد سراج الدين الى هذا السبب فضلا عن دور السراي في نمو علاقات أحمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاتهما السرية[١١٦] ، مما أرادت به السراي ضرب الوفد من الداخل لفك الحصار المضروب عليها من جراء تحالف الوفد مع الانجليز .

تلك جملة الأسباب التي ثارت ، من معاصري الحادث ومن الاتجاهات السياسيه المختلفة . ولو وجد أي من مكرم أو الوفد في صاحبه وجها دينيا ولو مختفيا ، لما تورع في اثارته والتركيز عليه في خضم الخصومة الحادثة ولددها . ولو وجد كيلرن ولو قلامة ظفر تشير الى جانب ديني لسارع في تضخيمه ، وهو الذي لا يفتأ يشير الى مكرم في كل مناسبة في رسائلة مقرنا اياه بوصف القبطية ، بما يرجح أنه لم يكن تخفى عن أنفه المتشمم خافية في هذا الشأن .

على انه يلاحظ بالنسبة لخروج مكرم ، ان من قررت الهيئة الوفدية طردهم مع مكرم ببيان نشرته الصحف في ١٣ يولية ١٩٤٢ ، لاشتراكهم في اتهام رئيس الوفد وبعض اعضائه بالتفريط في حقوق البلاد، كانوا « شارل بشري حنا ، جورج مكرم عبيد ، مهنى القمص ، زكي ميخائيل بشارة ، نجيب ميخائيل بشارة ، ميشيل رزق ، السيد سليم ، محمد فريد زعلوك ، أبو الغيث الأعور ، حسين الهرميل ، اسماعيل فواز ، فهمي سليمان سيدهم ، أحمد الألفي عطية ، مرقس بطرس ، جلال الدين الحمامصي ، الفريد قسيس ، محمد عثمان عبد القادر ، لبيب جريس » .

ويلفت النظر بطبيعة الحال ان القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر نصيرا الذين طردوا مع مكرم . ولكن أمكن بعد استطلاع رأي الأستاذ ابراهيم فرج[١١٧] معرفة ان ما يربط غالب هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة والمصاهرة لا العلاقة الدينية فقط. ولمكرم كشأن غيره من قيادات الوفد ، سيما من اتصل منهم بالريف ، علاقات اسرية وعصبيات مدعومة في الحزب ، فمثلا جورج مكرم عبيد أخوه ومهنى القمص زوج اخته ، وزكي ونجيب بشارة من أقاربه وانسبائه في قنا ، وكذلك ميشيل رزق ، ولبيب جريس من أقارب مهنى القمص في قنا .

وقد بقي بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالي وجيل ولويس ورزق أخنوخ وابراهيم فرج نفسه . ويذكر سراج الدين ان مكرم وان وضع في اعتباره وضعه القبطي ، فقد كان تقدير سراج الدين والنحاس مختلفا لعلمهما بأن من سيقف معه من الأقباط عدد محدود جدا ، وقد صح ما توقعاه في اجتماع الهيئة الوفدية الذي نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس(١١٨) .

أما بعد خروج مكرم ، فاز الأستاذ ابراهيم فرج يحكي « لما خرج مكرم حدث شيء من البلبلة في وسط الأقباط ، مكرم مندفع وأراد ان ينزع القبط من الوفد ليلحق به خسارة كبيرة . كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن استخدام أي سلاح ضد النحاس . كان مكرم في الوفد كالسمك في الماء ، حياته ومجده في الوفد . ما جنح اليه بعد ذلك كان مدفوعا فيه بنزوات وقتية » . وذكر ان مكرم حاول أو يوجد صلة بينه وبين المجلس الملي ، الا ان الأقباط افسدوا عليه هذه الخطة(١١٩) . ولكنه مال الى الطائفية الى حد ما واستطاع ان يجمع بعض العناصر ممن ينتمون اليه بالقرابة والمصاهرة ، خاصة في انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٥٠(١٢٠) .

ويذكر الدكتور يونان لبيب رزق ، ان القصر أراد ان يستثمر انشقاق مكرم في الاجهاز على حكومة الوفد بوسائل أربعة ، تحريك الأزهر ضد حكومة الوفد ، ومحاولة جذب القبط الى صف الملك ، وتحسين العلاقات بين القصر والانجليز ، وتشجيع مكرم وتجميع المعارضة وراءه . وقد خطب الشيخ المراغي امام الملك في الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر في يناير ١٩٤٣ يقول « هذا العالم المملوء بالشرور . . . . الذي خلت أفئدة أهله من الروح الالهي ومن تعاليم الأديان ونظم المسيحية والاسلام . . . » ، وعلق اللورد كيلرن في رسائله الى حكومته بأن الخطبة تضمنت لمحة ودية نحو المسيحية « تشير الى ان القصر ـ وقد أصبح الأقباط ضد الوفد ـ يحاول ان يتقرب اليهم » . ولما زار الملك دير سانت كاترين في ديسمبر ١٩٤٢ أشار في حديثه مع الرهبان الى انه ملك المصريين جميعا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقولة ان « الدين لله والوطن ومليكه للجميع »(١٢١) .

والملاحظ في مسلك السراي ان خطتها في تأليب الأزهر على الوفد قد نشطت في هذه الفترة ، بما يظهر ان مظاهرات الأزهريين ضد الوفد ، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت نشيطة قبل خروجه في ١٩٣٧ وكما كانت في ١٩٢٤ ضد حكومة سعد زغلول ، فلم يكن سببها اذا كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد أو انها ضد مكرم القبطي ، كما يلاحظ ان السراي في محاولتها التقرب من القبط بعد موالاة مكرم لها ، تؤكد ان الخصم الأساسي في نظرها ليس القبط ولكن الوفد . كما يلاحظ أيضا ان ميل مكرم الى الطائفية نوعا ما بعد انشقاقه لم يكن منبت الصلة بمسلك السراي .

على أنه أيا كانت تلك المحاولات فان مكرم لم يكن قط « ممثلا » للقبط ، ولا كان زعيما لهم

بالمعنى الطائفي للكلمة ، لقد كان فحسب زعيما مصريا منهم سواء وهو في الوفد أو بعد خروجه منه .

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه ـ بعد خروجه من الوفد ـ بما اتسمت به تحالفات الأقليات السياسية عموما في مصر وأساليبها . وآل الى معسكر الملك شأنه شأن غيره من هؤلاء ، فكان من أهم ما أثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب في ١٦ فبراير ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الأزهر . كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، ان صحيفة الكتلة التي أصدرها مكرم منبرا لحزبه « الكتلة الوفدية » ، كانت تركز هجومها على الوفد في الوقت ذاته الذي تحاول فيه تأليف قلوب الأخوان المسلمين[١٢٢] . ويلحظ ان حزب مكرم عبيد « الكتلة » تقدم لانتخابات ١٩٥٠ بثلاثة وثمانين مرشحا منهم ثمانية عشر قبطيا فقط (القاهرة ١٦ مرشحا منهم ٤ أقباط ، الاسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان ، الدقهلية ٤ منهم قبطي واحد ، المنوفية ٤ مسلمون ، الغربية ٦ منهم قبطيان ، كفر الشيخ قبطي واحد ، البحيرة ٥ منهم قبطي واحد ، الجيزة ٧ مسلمون ، بني سويف ٣ مسلمون ، الفيوم مسلم واحد ، المنيا ٥ مسلمون ، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط ، قنا ٩ منهم قبطيان ، أسوان مسلم واحد)[١٢٣] .

ورشح مكرم نفسه كعادته في دائرة قنا ، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الاشراف هناك ، وكان أنصار مكرم هم قبائل الحمدات بقنا[١٢٤] ، وهي قبائل مسلمة ، وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث في الاساس بين قبائل الحميدات وقبائل الاشراف . وانتصر يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم ، ولكن بسبب وفديته في الاساس ، التي كان ينتصر بها مكرم من قبل .

أما الشعور العام لدى الاقباط ، فقد عبر عنه حبيب المصري في خطابه باحتفال عيد النيروز في ١١ سبتمبر ١٩٤٢ ، الذي حضره محمد صبري ابو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد . تكلم حبيب المصري عن الدور الكبير الذي لعبه الوفد على عهدي سعد والنحاس في تثبيت دعائم الوحدة الوطنية ، ثم قال « بيد أن أحداثا سياسية داخلية حدثت في العهد الأخير وأحدثت نوعا من الاضطراب في النفوس ، فتساءل الكثيرون هل كان من شأن هذه الأحداث ان تعكر جو الأخاء والتضامن القومي ، هل تصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم ، صرح التضامن بين أبناء الوطن وبعبارة أخرى . . . . . هل تغير موقف الأقباط الملتفين حول الوفد ، وهم الأغلبية العظمى من الأقباط ـ نحو الوفد ، وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الأقباط . . . . أخذوا يتساءلون في قلق ولهفة لا من جانب الأقباط وحدهم بل من جانب اخوانهم المسلمين . . . أما أنا فلم يخالجني أبدا شك » ، ثم تكلم عن أن القبط غالبيتهم مع غالبية الأمة وأقليتهم في جانب اقليتها ، وان كبيرا وفديا تساءل مستنكرا « هل تظن أن الخطة

التي اعتنقها الوفد المصري منذ بدء تكوينه وهي الخطة القائمة على اعتبار المواطنين جميعا أخوة متساوين في الحقوق والواجبات وضعت جزافا »[١٢٥] .

وفي أول يناير ١٩٤٤ خطب فؤاد سراج الدين في حفل لجمعية السلام القبطية متحدثا عن المسلمين والاقباط والوطن الجامع لهم[١٢٦] .

وإذا كان يبدو في حديث الأستاذ حبيب المصري ان ثمة اضطرابا طرأ على الخواطر يحتاج الى تهدئة ، فانه لا يظهر من بعد ان الأقباط نظروا الى مكرم عبيد كممثل أو زعيم طائفي لهم ، بل كانوا أحرص على أبعاد هذه المظنة .

كان الدكتور ابراهيم المنياوي وكيلا للمجلس الملي في ١٩٤٩ ، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠ ، عن حزب الكتلة في احدى دوائر القاهرة . فاعترض الأقباط على ان يكون وكيل المجلس الملي بهذا الترشيح مصبوغا بلون حزبي معين ، بما يثير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب وخير المنياوي بين الترشيح مستقلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملي ، فعدل على الترشيح[١٢٧] .

لم يقدر لمكرم بعد انشقاقه ان يمثل في السياسة المصرية مكانة تماثل ايا من الأحرار أو السعديين ، وذلك على خلاف ما كان يتوقع . ولم تعد مكافأته هو وحزبه ، الاشتراك بمقعدين في وزارة أحمد ماهر وخلفه النقراشي ، شريكا بأضعف السهام مع السعديين والأحرار . ثم خرج من الوزارة ولم يعد اليها . وسبب ذلك لا يرجع الى كونه قبطيا ، انما يرجع الى أن خروجه على الوفد جاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافا سياسيا يؤبه له .
لقد انشق الأحرار في ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الانجليز، وشكلوا اتجاها « معتدلا » في معالجة المسألة الوطنية . وانشق السعديون في ١٩٣٧ بعد معاهدة ١٩٣٦ بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاهدة وتحبيذهم التقارب مع « المعتدلين » . وكون كل منهما عند انشقاقه حزبا يعبر عن تيار سياسي واجتماعي في البلاد . أما مكرم فلم يخرج في ظروف تبلور له ولأنصاره فيها موقف سياسي يخالف موقف التيار السائد في الوفد ، انما خرج لخلافات شخصية بحتة صدعت علاقته بزعيم الوفد ، وكل ما أثاره ضد الوفد يتعلق بما أثبته بكتابه الأسود الذي أصدره وقتها من انحرافات ومفاسد مالية . وهي مسائل ان أمكن بها الهجوم على الوفد وأضعافه ، فلا يمكن بها بناء حزب جديد له موقف سياسي يعبر عن مصالح تيار اجتماعي أو سياسي متميز . وقام حزبه على أساس الروابط الشخصية التي تجمع بين مكرم وبين من يثقون به ويعجبون به من الأنصار . فلم يكن غريبا ان يعتريه الخفوت السياسي بعد تركه الوفد . انما ما يستحق الملاحظة ان حزبا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبطي ، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط، على قلة عددهم جميعا .

والحق ان بقي موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد ، بقي موقفا « وفديا » لم ينحرف عنه ، وظهر ذلك في جلاء عند معارضته لمشروع معاهدة صدقي بيفن في ١٩٤٦ واستقالته من وفد المفاوضة .

على انه في صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه ، فيمكن القول ان السراي بسياستها الاسلامية التي تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية ، كانت تتردد من تولي مكرم القبطي رئاسة الوزارة مثلا والا فقدت حجتها الاسلامية المدعاة .

على ان هذا الظن يحده عدد من الاعتبارات ، منها ان مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك ، مع تقدير امكانيات القوى السياسية المتنافسة داخل الحلف الملكي ، ومع تقدير وقوف أحمد ماهر وحزبه ضد رغبات السراي ان تكون « كتلة » مكرم شريكا مساويا للسعديين والأحرار في كل من وزارة وبرلمان ١٩٤٥ ، ومنها ان الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة ، عسى ان يحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه في مجال الدعوة الاسلامية ، ومنها ما سبقت الاشارة اليه من ان الأمل داعب السراي في استقطاب القبط اليها عن طريق مكرم .

أما بالنسبة للوفد ، فقد خلف مكرم في السكرتارية العامة محمد صبري أبو علم . فلم يكن مكرم في الوفد ممثلا للقبط حتى يحرص الوفد على ان يخلفه قبطي ، انما خلفه مجاهد قديم من شباب الوفد في ثورة ١٩١٩ . وقد ذكر الدكتور يونان رزق ان اتجاهات مناوئة للقبط ظهرت في صراع الوفد ضد مكرم بعد خروجه ، وذلك في انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية لمجلس النواب باحدى دوائر محافظة جرجا .

جرت الأولى في ديسمبر ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيوني نقيبا للمحامين ضد مكرم ، وكاد مكرم ان يكسب بسبب تكتل الأقباط معه ، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات الى ٨ يناير ١٩٤٣ لتستفيد من سفر القبط الى بلادهم بالأقاليم بمناسبة أعياد الميلاد ، ففاز بسيوني بأغلبية ٤١٥ صوتا ضد ٤٠٩ لمكرم(١٢٨) .

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الوفدي فخري عبد النور ، فرشح الوفد الدكتور البارودي ضد مرشح الأحرار أحمد مصطفى أبو رحاب وضد موريس فخري عبد النور الذي كان يتمتع بتأييد الأقباط ، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومي أدى الى حدوث اشتباكات ضد الأقباط المؤيدين لموريس فخري عبد النور(١٢٩) .

ومع ملاحظة ان مأخذ هذا التقييم لوقائع الحادثين هو تقارير اللورد كيلرن الى حكومته ، الذي كان لا يفتأ مصرا على أستنبات الوجه الطائفي لأي حدث أو السبب الطائفي له ، فان واقعة ما في ظروف لدد الخصام الشديد بين الوفد ومكرم ، الذي استخدم فيه ما ساغ وما لم يسغ من التعريض الشخصي بالذمم والحرمات ، ليس من شأنه أن يشير الى « موقف الوفد من القبط بعد مكرم » ، الا ان تسفر

الأحداث التالية عما يؤكد هذا الموقف . ولا يظهر ان أحدا أعدل في الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من ابراهيم فرج . فهو قبطي وفدي كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه ، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت اليه ادارة التفتيش ، وصار وزيراً للشئون البلدية والقروية في ١٩٥٠ ووزيرا للخارجية بالنيابة في ١٩٥١ ، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين في ١٩٥٢ . وجاء صعوده في الحزب قبل خروج مكرم وبعده في سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينات .

وقد صعد من أقباط الوفد خلال الأربعينات كثيرون أمثال رياض شمس واسطفان باسيلي ورشحوا في الانتخابات . وقد سبقت الاشارة الى ما كان من سياسة الوفد في معالجة اثار التمييز الطائفي في بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء ، وبقاء الوفد مصرا على موقفه هذا في حكومات ما بعد خروج مكرم . وقد بدأت اذاعة القداس القبطي بالاذاعة المصرية في أعياد القبط لأول مرة على عهد حكومة الوفد في ١٩٥٠ ، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ ابراهيم حمروش النحاس رئيس الوزراء على ذلك ، غضب النحاس مستنكرا الا يعترض الشيخ على اذاعة الأغاني ويعترض على اذاعة الصلاة .

ولما حدث اشتباك بين الوفديين والأخوان المسلمين في بور سعيد في ١٩٤٧ وقدم بعض الوفديين للمحاكمة ، أصر النحاس على ان يحضر محاميا عنهم ابراهيم فرج ، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذي يتخذه الوفد جهاراً في مواجهة الأخوان المسلمين .

أما أن عدد الأقباط في مجلس النواب الوفدي في ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع أعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضوا ، وهي أقل نسبة حصل عليها القبط في أي مجلس نواب سابق فاز الوفديون بأغلبيته ، فيلاحظ أولا ان الوفديين قد حصلوا في هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعداً ، وهي أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل من انتخابات لم يدخلها مؤتلفا مع أحزاب اخرى ، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة ، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد يهنس وفهمي ويصا والمغازي عبد ربه وغيرهم . ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الأكثر شبابا ، وأصابه هذا بوهن واضح في مستوياته القيادية . وكادت أبواب القيادة ان توصد من دون الجيل الصاعد أمثال محمد مندور وعزيز فهمي .

ولذلك لم يستطع الوفد ان يعوض سريعا من التقطهم معه مكرم عند خروجه . كما انه لم يستطع ان يعوض أمثال أحمد ماهر والنقراشي في قيادته . وأن الوفد في انتخابات ١٩٥٠ لم يفز بقوته الذاتية وحدها ، انما فاز بقوة غيره أيضا من التيارات الشعبية التي ظهرت وتطورت خلال الأربعينات ، ممن كان لهم أثرهم الواضح في الحياة السياسية ، ولكن لم يكونوا صاروا قوة انتخابية ، مثل التنظيمات الاشتراكية والأخوان المسلمين .

وكانت هذه التيارات الشعبية قد تخطت أطر النظام القائم بما يشمله من مجلس نيابي ، فلم يعد

المجلس النيابي يمثل الاتجاهات السياسية الرئيسية خاصة بين الشباب ، ولذلك فان عدد القبط في مجلس نواب ١٩٥٠ يفقد بعض دلالته التي كانت له في المجالس السابقة ، بقدر ما يفتقد مجلس النواب كونه تعبيرا كاملا عن الاتجاهات السياسية السائدة في البلاد .

وقد كان الحزب الاشتراكي (مصر الفتاة) والتنظيمات الاشتراكية الماركسية والأخوان المسلمون ، كانوا جميعا من ذوي التأثير البالغ في الحياة السياسية ، ولم يمثل الحزب الاشتراكي في هذا المجلس الا بنائب واحد ، ولم تمثل التنظيمات الماركسية والأخوان فيه بأحد قط .

المراجع

(١) محمود سليمان غنام . المعاهدة المصرية الانجليزية ودراستها من الوجهة العملية . مطبعة دار الكتب ١٩٣٦ . ص ٤٦، ٥٩، ٢١٥ .

(٢) طارق البشري . ثورة ١٩١٩ والسلطة السياسية . مجلة الكاتب . اكتوبر ١٩٦٧ . دستور ١٩٢٣ ، صراع حول السلطة . مجلة الطليعة . اغسطس ١٩٧٢ .

(٣ ، ٤) صحيفة الأهرام . اول اكتوبر ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ .

(٥) صحيفة الأهرام ٧ ، ١٩ ديسمبر ١٩٣٧ (نقلا عن صحيفة الجارديان البريطانية في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧) .

(٦) صحيفة الأهرام . أول ديسمبر ١٩٣٧ . وكانت اللجنة شكلت في ٢٩ ديسمبر ١٩٣٦ برئاسة حمدي سيف النصر ، ومن أعضائها يوسف الجندي ومحمد علوي الجزار ومحمود الأنربي وعلي أيوب وبدوي خليفة . وفيها محمد عبد الله العربي مدير ادارة التشريع بوزارة الداخلية وابراهيم فرج وكيل هذه الادارة . وأعدت اللجنة مشروعها في شهر ديسمبر ١٩٣٧ .

(٧) صحيفة البلاغ ـ ١٤ ، ١٥ يناير ، ٢ مارس ١٩٣٨ . وصحيفة مصر ٢ مارس ١٩٣٨ .

(٨) صحيفة البلاغ ـ ١١ نوفمبر ١٩٣٧ (انظر ايضا الأهرام في ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧) .

(٩) صحيفة البلاغ ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ .

(١٠) صحيفة مصر ـ ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .

(١١) صحيفة البلاغ ـ ٢٥ نوفمبر ١٩٣٧ .

(١٢) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ ـ صحيفة مصر في اليوم ذاته .

(١٣) صحيفة البلاغ ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ .

(١٤) صحيفة مصر ـ ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧ .

(١٥) حديث في مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ . وذكر سيادته أن « البلاغ » اشارت الى هذه المسألة وقتها . ولكن النحاس استمر في تحدي معارضيه ولم يكن يتردد في التصدي لها .

(١٦) صحيفة « الاخوان المسلمون » ـ ٥ ذي القعدة ١٣٥٦ (٧ يناير ١٩٣٨)

(١٧) صحيفة الأهرام ـ ١٢ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٧ نوفمبر ، ٣ ، ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .) وذلك كله على سبيل المثال) .

(١٨) صحيفة مصر ـ ٢ مارس ١٩٣٨ (من مقال لمكرم عبيد ضد عباس محمود العقاد) . ـ ٢٤ مارس ١٩٣٨) من حديث لمكرم عبيد ـ بعد اقالة الوزارة الوفدية) .

(١٩) صحيفة البلاغ ـ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ ديسمبر ١٩٣٧ .

(٢٠) صحيفة البلاغ ـ ١٤ يناير ١٩٣٨ .

(٢١) صحيفة الأهرام ـ ١٢ ، ١٣ ، ٢٢ ، ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، صحيفة البلاغ ١٢ ديسمبر ١٩٣٧ .

(٢٢) صحيفة مصر ـ ٢٢، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٧ .
(٢٣) صحيفة الأهرام ـ ٣، ٤، ٨، ٢٤ نوفمبر ١٩٣٧ ـ صحيفة البلاغ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ .
(٢٤) صحيفة البلاغ ـ ٢٠ يناير ١٩٣٨ .
(٢٥) صحيفة البلاغ ـ ٢٠ يناير ١٩٣٨ .
(٢٦) صحيفة مصر ـ ٢، ٤ فبراير ١٩٣٨ .
(٢٧) صحيفة مصر ـ ١٥، ١٦، ١٧ فبراير، ١٤ مارس ١٩٣٨ .
(٢٨) صحيفة المصري ـ اول مارس ١٩٣٨ .
(٢٩) صحيفة البلاغ ـ ٤، ٥ مارس ١٩٣٨، صحيفة مصر ـ ٧ مارس ١٩٣٨ .
(٣٠) صحيفة مصر ـ ١٢ يناير ١٩٣٨ ـ مقال لسلامة موسى .
(٣١) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ فبراير ١٩٣٨ .
(٣٢) صحيفة مصر ـ أول مارس ١٩٣٨ .
(٣٣) صحيفة مصر ـ ١٥ فبراير ١٩٣٨ .
(٣٤) صحيفة مصر ـ ١١ مارس ١٩٣٨ .
(٣٥) صحيفة مصر ـ ١٦، ١٨، ٢٥ فبراير ١٩٣٨ .
(٣٦) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ فبراير ١٩٣٨ .
(٣٧) صحيفة الأهرام ـ ٩ نوفمبر ١٩٣٧ .
(٣٨) صحيفة مصر ـ ١٤، ٢٤ مارس ١٩٣٨ (وهو مقال يهاجم القمص سرجيوس لأنه خطب خطبة سياسية في الكنيسة) .
(٣٩) صحيفة النذير ـ ١٩ جمادي الثانية ١٣٥٧ (١٩٣٨ ميلادية) .
(٤٠) صحيفة مصر ـ ٢٦ يناير ١٩٣٨ .
(٤١) صحيفة المقطم ـ ٩ مارس ١٩٣٨ .
(٤٢) صحيفة مصر ـ ٩ مارس ١٩٣٨ .
(٤٣) صحيفة مصر ـ ١١ مارس ١٩٣٨ .
(٤٤) صحيفة مصر الفتاة ـ ١٠ مارس ١٩٣٨ .
(٤٥) صحيفة البلاغ ـ ٢١ مارس ١٩٣٨ . وقد رحبت صحيفة مصر بهذه النبرة (٢٢ مارس ١٩٣٨) .
(٤٦) صحيفة مصر الفتاة ـ ٤ ابريل ١٩٣٨ .
(٤٧) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٨ ابريل ١٩٣٨ .
(٤٨) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٨ يناير ١٩٣٨ .
(٤٩) صحيفة الصرخة ـ ١٨، ٢٥ يونية ١٩٣٦ .
(٥٠) صحيفة الصرخة ـ ١٦، ٢٥، ٣٠ يولية ١٩٣٦ .
(٥١) صحيفة الضياء كانت موجودة من نحو ستة اعوام قبل ان يبدأ حزب مصر الفتاة في تحريرها منذ ٨ نوفمبر ١٩٣٦ .
(٥٢) الاسم الاصلي لمكرم عبيد هو « وليم مكرم عبيد » وقد اسقط الاسم الأول منذ ١٩١٩ لأنه من أسماء الانجليز . ثم أحيا خصومه هذا الاسم اشارة الى مسيحية مكرم ، وليس من حيث كون اللفظ لفظا انجليزيا في الأصل .
(٥٣) صحيفة الضياء ـ ١٣ ديسمبر ١٩٣٦ .
(٥٤) صحيفة الضياء ـ ٢٠ ديسمبر ١٩٣٦، ١٠ يناير ١٩٣٧ .
(٥٥) يجري العرف الاداري الحكومي وفقا للتعليمات المعمول بها الى الآن . على ضرورة احضار أحد القساوسة لمناقشة من يريد ترك المسيحية الى الأسلام ، وذلك قبل ان تثبت الدولة أشهار الاسلام . وهو مسلك اداري عام لم تختص به وزارة وفدية . صحيفة الثغر (٢٠ مارس ١٩٣٧) اتهمت حكومة الوفد بأنها تتخذ موقفا سلبيا من زواج مسلمة بمسيحي . رغم أن هذا الأمر تحسمه المؤسسات القضائية ـ حسبما جرى العمل ـ وفقا للنظام العام والتشريعات القائمة عند منازعة أي

من أصحاب الشأن في صحة الزواج .

(٥٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين في ١٩ ديسمبر ١٩٧٣ . وقد تفضل سيادته مشكورا في هذه الفترة بأن مكنني من الاطلاع على مجموعات صحف « مصر الفتاة » حيث قضيت أياما طويلة في مطالعتها لديه . اذ تعذر الاطلاع أيامها في دار الكتب بسبب نقل مجموعات الصحف من مبنى الدار في باب الخلق الى مبناها الجديد على كورنيش النيل .

(٥٧) صحيفة الضياء - ١٧ ديسمبر ١٩٣٦ ، ٢٠ يناير ١٩٣٧ .

(٥٨) صحيفة الثغر - ١٧ ابريل ١٩٣٧ .

(٥٩) صحيفة الثغر - ١٧ مايو ١٩٣٧ .

(٦٠) صحيفة الثغر - ٢٣ سبتمبر ١٩٣٧ .

(٦١) صحيفة الثغر - ٥ يوليه ١٩٣٧ .

(٦٢) صحيفة الثغر - ١٢، ١٩ يوليه ١٩٣٧ .

(٦٣) صحيفة مصر الفتاة - ٢٤ يناير ١٩٣٨ .

(٦٤) صحيفة مصر الفتاة - ٣١ مارس ١٩٣٨ .

(٦٥) صحيفة الثغ

(٦٥) صحيفة الثغر - ٣٠ أغسطس ١٩٣٧ .

(٦٦) صحيفة مصر الفتاة - مقال للدكتور محمد غلاب في ١٠ فبراير ١٩٣٨ . وله تكملة في الاعداد الصادرة في ١٧ ، ٢٤ فبراير ١٩٣٨ بعنوان « الدين والولاء للعرش » .

(٦٧) صحيفة مصر الفتاة - ٦ يونية ١٩٣٨ .

(٦٨) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ ، ١٦ يونية ١٩٣٨ . ويراجع ايضا مقال « سياسة مصر الخارجية مع الدول الاسلامية وحديث الخلافة » بقلم عثمان نجاتي . في ٢٠ اكتوبر ١٩٣٨ .

(٦٩) صحيفة مصر الفتاة - ٢ فبراير ١٩٣٩ ، ١٤ ابريل ١٩٣٨ .

(٧٠) صحيفة مصر - ٣ فبراير ١٩٣٨ .

(٧١) صحيفة مصر الفتاة - ٢٢ اكتوبر ١٩٣٨ .

(٧٢) صحيفة مصر الفتاة - أول يونية . ٣، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٦ يونية . أول يولية ١٧، ٢١ اغسطس ١٩٣٩ .

(٧٣) صحيفة مصر الفتاة - ١٣ مارس ١٩٣٩ .

(٧٤) صحيفة مصر الفتاة - ٢٩ ابريل . اول مايو ، ٤ مايو ١٩٣٩ .

(٧٥) صحيفة مصر الفتاة - ٨ مايو ١٩٣٩ .

(٧٦) صحيفة مصر الفتاة - ١١ مايو ١٩٣٩ .

(٧٧) صحيفة النذير - ٦ جمادي الأولى ١٣٥٧ (يوليه ١٩٣٨) .

(٧٨) صحيفة النذير - ٦ جمادي الثانية ١٣٥٧ .

(٧٩) صحيفة النذير - ١٩ جمادي الثانية ١٣٥٧ .

(٨٠) صحيفة النذير - ٢٦ جمادي الثانية ١٣٥٧ ، (انظر كذلك عدد ٥ جمادي الثانية)

(٨١) صحيفة النذير - ٣ رجب ١٣٥٧ .

(٨٢) صحيفة النذير - ٣ رجب ١٣٥٧ .

(٨٣) صحيفة النذير - ٣ ربيع ثاني ١٣٥٨ .

(٨٤) صحيفة النذير - ٦ جمادي الاولى ١٣٥٧

(٨٥) صحيفة النذير - ٢٧ جمادي الأولى ١٣٥٧ .

(٨٦) صحيفة الخلود - ذي القعدة ١٣٥٧ (٣٠ ديسمبر ١٩٣٨) .

(٨٧) صحيفة النذير - ٢٧ رجب ١٣٥٨ .

(٨٨) صحيفة الخلود - ٧ ذي الحجة ١٣٥٧ (٢٧ يناير ١٩٣٩) .

(٨٩) صحيفة مصر ـ ١١ ديسمبر ١٩٣٧ ، أول مارس ١٩٣٨ .
(٩٠) صحف يوم ٣ يناير ١٩٣٨ .
(٩١) صحيفة مصر ـ ٩، ١٠، ١١ مارس ١٩٣٨ .
(٩٢) لقاء شخص مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
(٩٣) صحيفة مصر ـ ١٦، ١٨ ابريل ١٩٣١ .
(٩٤) صحيفة مصر ـ ٢٦ اكتوبر ، ٦ نوفمبر ، ٣ ديسمبر ١٩٣٤ .
(٩٥) صحيفة مصر ـ ٣، ٥، ١٢، ٢٦، ٢٧، ٣١ اغسطس و ١٤ سبتمبر ١٩٣٦ .
(٩٦) صحيفة مصر ١٨ سبتمبر ١٩٣٦ .
(٩٧) صحيفة مصر ـ ٢٦، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ . أنظر الصحيفة ذاتها ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، دفاع عن الوفد بالنسبة للاستثناءات .
(٩٨) صحيفة مصر ـ ٢٩ اكتوبر ، ٣٠ نوفمبر ١٩٣٧ ، ٣ فبراير ١٩٣٨ .
(٩٩) صحيفة مصر ٥ ، ٢٧ نوفمبر ١٩٣٧ .
(١٠٠) صحيفتي الأهرام ومصر ـ ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ صحيفة البلاغ ١٨ ديسمبر ١٩٣٧
(١٠١) صحيفة الأهرام ـ ٢٠ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال للأستاذ لطيف نخلة المحامي وعضو المجلس المحلي . صحيفة مصر ـ ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ ، مقال بامضاء « قبطي »
(١٠٢) صحيفة مصر ـ ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧ .
(١٠٣) اشار اليها المقال المهور بامضاء « قبطي » المنشور في صحيفة مصر ٢٨ ديسمبر ١٩٣٧ سالف الذكر .
(١٠٤) مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣ .
(١٠٥) صحيفة مصر ـ ٦ يناير ١٩٣٨ . وتعليق على المقال في الصحيفة ذاتها في ٢٢ يناير ١٩٣٨ .
(١٠٦) صحيفة مصر ـ ٩ فبراير ١٩٣٨ .
(١٠٧) صحيفة مصر ـ ١٦ فبراير ١٩٣٨ .
(١٠٨) صحيفة مصر ـ ٢٦ فبراير ، ٢ ، ٨ مارس ١٩٣٨ .
(١٠٩) صحيفة المنارة المصرية ـ ٢٤ يولية ١٩٣٦ .
(١١٠) صحيفة مصر ـ ١٨، ٢٢ يناير ، ٥ فبراير ١٩٣٨ .
(١١١) صحيفة مصر ـ ٣ فبراير ١٩٣٨ .
(١١٢) المجلة الجديدة ـ فبراير ١٩٣٩ .
(١١٣) د . عبد العظيم رمضان ـ تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ . الجزء الثاني ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ ـ من شهادة فؤاد سراج الدين في مركز الوثائق والدراسات التاريخية .
(١١٤) د . يونان لبيب رزق ـ الوفد والكتاب الأسود ، ص ٤٢ .
(١١٥) محمد حسين هيكل ـ مذكرات في السياسة المصرية . الجزء الثاني . ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ .
(١١٦) د . عبد العظيم رمضان ـ المرجع السابق . ص ٢٥٩ .
(١١٧) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٣٧ .
(١١٨) د . عبد العظيم رمضان . المرجع السابق . ص ٢٥٧ ـ ٢٦٠ .
(١١٩) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في ١٨ ديسمبر ١٩٧٣
(١٢٠) مقابلة مع الأستاذ ابراهيم فرج في مايو ١٩٧١ .
(١٢١) د . يونان لبيب رزق . المرجع السابق . ص ٦٩ ـ ٧٤ .
(١٢٢) صحيفة الكتلة . اعداد متفرقة كثيرة من شهر سبتمبر حتى نوفمبر ١٩٤٩ .
(١٢٣) صحيفة الكتلة ٣٠ ديسمبر ١٩٤٩ .

(١٢٤) صحيفة مصر - ١٦ ديسمبر ١٩٤٩ .
(١٢٥) صحيفة مصر - ١٢ سبتمبر ١٩٤٢ .
(١٢٦) صحيفة مصر - أول يناير ١٩٤٤ .
(١٢٧) صحيفة مصر - ٣، ٦ ديسمبر ١٩٤٩ .
(١٢٨) د . يونان لبيب رزق - المرجع السابق . ص ٧٨ .
(١٢٩) د . يونان لبيب رزق - المرجع السابق . ص ٧٤ .

الأربعينات وما بعدها

مصر في إطار الحركة العربية

١ - مصر في إطار الحركة العربية

أبرز ما أتت به الأربعينات في صدد موضوع هذه الدراسة ، هو نمو التوجه العربي لمصر من خلال احتدام أزمة فلسطين . ثمة شواهد عن هذا النمو من قبل ، ولكن يمكن القول ان الفترة التي تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥ كانت الحاسمة في التوجه العربي لمصر ، وفي نموه نموا آلت به الحركة المصرية الى الدخول في حركة الجامعة السياسية العربية والقومية العربية .

لقد سبقت الاشارة في الفصل الأول من هذه الدراسة ، الى ان حركة التحرير المصرية ضد الهجمة الاوروبية على مصر قبيل ثورة عرابي ، وضد الاحتلال البريطاني من بعد ، كانت من أفعل العناصر في بلورة الجامعة السياسية المصرية وبالمثل فان الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين ، وما تعنيه من تهديد للأمن القومي لمصر المستقلة ، كانت العنصر الفعال في التوجه العربي لها .

فنحن شعوب تنهض جماعاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار . وحركات التحرير الوطني هي ذاتها حركات الاحياء القومي . والجماعة القومية تتبلور - في ظروف الطغيان الاستعماري القائم - في مواجهة هذا الطغيان . لذلك لم تنم العروبة في مصر في عراك مع حركة القومية المصرية . بل على العكس آلت حركة الجامعة المصرية الى ان تنتمي برمتها الى حركة الجامعة العربية . وكلا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التي تستند الى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافي . وكلتاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منهما ، بحسبانهما الوعاء الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار . والتماثل بينهما لا يمس الجامعية السياسية لكل من المسلمين والأقباط . لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية ، ولا أن المواطن المصري ضاق حرجا باجتماعهما في صدره ، ولا ان صراعا يؤبه له جرى بين التيارات السياسية المختلفة في هذا الشأن . ما دام ان نمو الشعور بالانتماء العربي لم يكن يحدث انتقاصا من المصرية ، بل على العكس كان يؤكدها .

وما دام ان الانتماء العربي لم يكن يستدعي اعادة تصنيف المصريين بما ينحسر بها وصف المواطنة عن بعضهم ، كما هو الشأن مثلا في الجامعة الدينية التيينحسربها وصف المواطنة عن البعض . وما دام ان الانتماء العربي موظف كالانتماء المصري في مواجهة الاستعمار .

ثمة عنصران اساسيانْ يكشف عنهما التاريخ الحديث ، بالنسبة لنمو الفكرة العربية في مصر . أولهما اطراد نموها مع مقتضيات الأمن القومي لمصر ، الذي تمثل أقسى ما تمثل في الغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين . وثانيهما نمو الفكرة العربية .

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف ، ان مقتضيات الأمن المصري والعربي واحدة دائما ، وان المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة ذات امن واحد ومصير واحدإزاء الغزو الخارجي ، وان الخطر على مصر كان يأتي في الغالب الأعم من الشام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء .

وكانت معارك مصر الفاصلة تجري دائما في أرض الشام « شاروهن الهكسوس ، وقادش تحتمس ، الى قرقميش البابليين ، وحطين صلاح الدين ، وعين جالوت قطز ، وحتى مرج دابق الغوري ، وحمص ونصيبين محمد علي »[١] .

« هكذا علمتنا التجربة التاريخية بيقين ، أن مصير مصر مرتبط دائما بمصير فلسطين خصوصا وسوريا عموما ، وان الدفاع عن مصر والقناة انما يبدأ في فلسطين على الأقل ، وواضح تماما أن كل من سيطر من المستعمرين على احد البلدين كان يندفع تلقائيا الى السيطرة على الآخر ، كما فعل الصليبيون من اتجاه (من الشام الى مصر) ونابليون من الاتجاه الآخر (من مصر الى الشام) ، اما آخر مثل فهو الانجليز حين تقدموا من مصر الى فلسطين والاردن ، يقابله المثل الاسرائيلي المعاصر »[٢] .

وفي العصر الحديث ، كان أكثر من وعى هذا الأمر ، الدول الاوروبية الطامعة في البلاد العربية خاصة ، وفي أرض الخلافة العثمانية عامة . وتكالبت جميعا على محمد علي عندما شارف مشروعه الكبير أن يتحقق ، واثبتت انتصارها عليه بمعاهدة لندن في ١٨٤٠ ، التي كانت بمثابة صك لعزل مصر وحبسها داخل حدودها الاقليمية . فكانت هذه المعاهدة ، مع ضرب النظام الاقتصادي لمحمد علي واستباحة مصر اقتصاديا ، هما الممهدان الطبيعيان لوقوع مصر فريسة الاطماع الاوروبية في السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا في ١٨٨٢ . لم تكن الفكرة العربية ظاهرة في القرن التاسع عشر ، كانت شائعة ذائبة في الوعاء الفسيح للجامعة الاسلامية التي تجسدها الخلافة العثمانية .

ان دولة الخلافة أثبتت فشلها ـ خلال القرن التاسع عشر ـ في صيانة استقلال المنطقة ومقاومة الاطماع الاوروبية . ويمكن القول بأن دولة الخلافة قد افسحت للنفوذ الغربي

وفتحت أمامه السبل الى سائر بقاعها على عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز خاصة ، سواء بالامتيازات الاجنبية او الافتراض او النفوذ التعليمي والثقافي وغيرها .

وحتى رغم حذر السلطان عبد الحميد ووساوسه تجاه اوروبا ، فقد سلك ـ على أهون التعبيرات ـ سلوك من لا يجد مندوحة من التفريط امام اوروبا في النفوذ الى بلاده وتفكيكها . وقد ركزت أوروبا حصارها السياسي لمصر في الستينات والسبعينات، فلم يلو الرجل العثماني المريض على شيء لانقاذ درة تاج آل عثمان .

نهض المصريون يزودون عن بلدهم ، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتطلعون لمؤازرة ، الباب العالي لهم ضد الغزو البريطاني المسلح ، باغراء الوعد بأداء الجزية والمساعدة في الحروب الأجنبية مع الاعتراف بالسلطان « خليفة الله في أرضه وامام المسلمين » حسبما ذكر برنامج الحزب الوطني فلم يجدوا من السلطان جوابا عمليا الا بيانا اصدره واكب غزو الانجليز مصر يعلن عصيان احمد عرابي زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الغزو ، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الغازية بالاستانة .

رغم كل ذلك، بقي نوع من التطلع المصري نحو الخلافة يحمله غالب المطالبين باستقلال بلدهم . وهو تطلع لا يعكس ثقة الوطنيين في قدرة دولة الخلافة ورشدها ، بقدر ما يعكس النزوع الى انتماء مصري اشمل هو الحقيق بكسب مصر استقلالها والمحافظة عليه . وهذا ما كان من رجال الحزب الوطني وزعيميه مصطفى كامل ومحمد فريد في بداية القرن العشرين

واستمسك الحزب بصيغة معاهدة ١٨٤٠ لا بحسبانها صكا للعزلة ، ولكن لما تفيده من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية ، صلة تمثل «الصيغة الجاهزة» لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الاسلامي ، وتتضمن شعاري « الخلافة » ، « الجامعة الاسلامية » ، اللذين كانا شعاري المقاومة ضد الغزو الاستعماري الأوروبي خاصة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر[٣] .

على انه في تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيتين في كل من مصر والشام، اذ كانت تلك الحركة في كل من القطرين ضعيفة لم تقو امكانياتها الذاتية بعد ، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجي في صراعاتها ، قاوم السوريون الاستبداد العثماني مستغلين تربص بريطانيا به ، وقاوم المصريون الاحتلال البريطاني مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه وأوقع هذا النزوع كلا الحركتين في نوع من التناقض بين بعضهما البعض . ومن جهة أخرى ، فان النزوع المصري الى الوحدة كان يتجه الى حيث مصدر الخطر على استقلال بلادهم . أرادوه استقلالا حقيقيا ومصر على الدوام يأتيها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين ، أو من الجنوب حيث ترد اليها مياه النيل . ومع بدايات القرن

العشرين تركز الخطر على مصر في الجنوب ، بسبب سيطرة الانجليز على السودان منذ ١٨٩٩ ، وظهور ما لديهم من مشاريع لاقامة السدود والخزانات على مجرى النيل في الجنوب ، بما يمكن من التحكم في مياه النيل الواردة الى مصر .

وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية الى أعالي النيل بحروب محمد علي وحفيده اسماعيل . ومن هنا ظهرت « المسألة السودانية » في الحركة الوطنية المصرية ، كحركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل أن تظهر « المسألة الفلسطينية » في اطار تلك الحركة . وفي تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية أيضا ، ويبحث لها الاستعمار البريطاني عن دور تقوم به في خدمته ، سواء للسيطرة على مصر خاصة أو على المنطقة العربية عامة .

الصهيونية ومصر :

كانت أوغندا واحدة من المناطق المرشحة لانشاء الوطن القومي لليهود . وأوغندا تسيطر على منطقة البحيرات في اعالي النيل ، وبها مصب بحيرة فيكتوريا . واذا كانت البحيرات لا تمد مصر الا بجزء من سبعة اجزاء المياه الواردة اليها ، فان أهمية هذا الجزءتتراءى من أنه يرد الى مصر في فترة التحاريق ، أي فترة الجفاف التي تسبق الفيضان السنوي ، حيث لا يكون ثمة مورد آخر . خطب مسيو برنت المهندس الفرنسي في المعهد العلمي المصري في ١٨٩٣ يشير الى أن اقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لأشد الاخطار ، وانه يكفي للقضاء على مصر أن ينشأ سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التي تأتيها في موسم الجفاف .

وكتب مونكريف الى المعهد العلمي البريطاني في ١٨٩٥ انه اذا ملكت دولة « متمدنة » أعالي النيل وأنشأت الخزانات على مسارب بحيرة فكتوريا « صارت تغذية النيل من تلك المسارب بيد الدولة المالكة » ، بما يمنحها سلاحا تهدد به مصر بالغرق أو الجفاف .

وذكر برونال مندوب بريطانيا في أوغندا في ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرق أفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وأن « موقفنا في أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل احدهما عن الآخر ، لأن من ملك أعالي النيل يتصرف بمصر على هواه ومشيئته ويكون باستطاعته أن يقضي على مصر »[٤] .

ومنذ السبعينات من القرن الماضي ، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا . واوقفت التوسع المصري في هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥ . فلما احتلت مصر ، اتفقت مع المانيا في ١٨٨٦ على أقتسام شرق أفريقيا ، بأن تستولي هي على الجزء الشمالي الذي تقع فيه منطقة البحيرات .

ثم عقدت مع المانيا اتفاقية في ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا ، ومدت خطوط التليفون اليها في ١٩٠١ ، وشرعت في اقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر اثيوبيا في ١٩٠٢ . وفي ١٩٠٣ أعلنت بريطانيا رسمياً حمايتها على أوغندا[٥] ، وهو ذاته العام الذي عرضت فيه بريطانيا على الحركة الصهيونية انشاء الوطن اليهودي هناك . ويذكر وايزمن في « التجربة والخطأ » ان الصهيونية البريطانية أصبحت « وكأنها وطنية بريطانية ، كان مشروع أوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية ، وكان اسرائيل زانجويل يقول الحركة (الصهيونية) نحو افريقيا الشرقية (أوغندا) ، وقد تحمس الانجليز كثيرا للمشروع بوصفة جزءاً من الامبراطورية العظيمة »[٦] .

واذا كان من المعروف ان اللورد سالبوري رئيس وزراء بريطانيا الذي وقع على عاتقه أمر تقسيم افريقيا في السنوات من ١٨٨٦ الى ١٨٩٢ ، قد شيد سياسته في شرق افريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر[٧] . فان العرض البريطاني لانشاء وطن يهودي في أوغندا يصبح غير بعيد عن هذه السياسة ، سيما أنه جاء بعد أربعة أعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان .

وفي ١٩٠٤ ابرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذي انطلقت به يد بريطانيا في مصر ويد فرنسا في المغرب . وفي ١٩٠٦ أجريت التسوية بينهما وبين ايطاليا في أثيوبيا بما يراعى مصالح الانجليز في وادي النيل خاصة[٨] .

ولولا أن الاتجاه الغالب في الحركة الصهيونية قد رفض العرض الاوغندي في المؤتمرين السابع والثامن لها[٩] ، لكانت المسألة الصهيونية قد اضيفت الى مسألة احتلال الانجليز للسودان في تهديدها للأمن المصري ، منذ ذلك الوقت المبكر .

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان ، انه فضلا عن التناقض الطارىء بين الحركتين الوطنيتين المصرية والسورية في بداية القرن ، فان مجمل السياسات البريطانية في افريقيا في ذلك الوقت كان من شأنه ان يثير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما أدى الى تركيزها على شعار « وحدة وادي النيل » كشعار مكمل لشعار استقلال مصر . وان مصر كانت مستهدفة من مشروع اقامة الوطن القومي لليهود في أوغندا .

وجاء البديل الثاني للوطن الصهيوني في سيناء المصرية ، مصدر الخطر الثاني (أو الأول) على مصر دائما . اقترحها هيرتزل على الحكومة البريطانية في ١٩٠٢ ، فأحالته الى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى اللورد كرومر «ليبحث بعين العطف الأماني الصهيونية مع مستشاري الخديوي » . وقدمت بعثة صهيونية الى مصر أعدت تقريرا عن سيناء يدرس امكانيات استغلال وسائل ايصال مياه النيل اليها بسحارات تمر تحت قناة السويس . وصيغ

المشروع في شكل شركة يهودية يكون لها « حق احتلال » الارض الكائنة شرق قناة السويس «واستعمارها » لمدة تسع وتسعين سنة ، وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالا الى خط عرض ٢٩ جنوباً ، وتضم خليج السويس ومنطقة العقبة(١٠) .

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمي باشا الذي اشتهر بممالاة الانجليز والانصياع شبه التام لنصائح كرومر الملزمة . وكان بطرس غالي وزير خارجيته الذي وقع اتفاقية الحكم الثنائي عن السودان في ١٨٩٩ ، ورأس المحكمة التي اعدمت فلاحي دنشواي في ١٩٠٦ ودافع عن مد امتياز قناة السويس رغم معارضة الشعب المصري لذلك ، واغتالته ايدي الوطنيين لهذه الأسباب في ١٩١٠ ، رغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالي ولا حكومة مصطفى فهمي كلها ان تقبل مشروعا صهيونيا ينزع قطعة من ارض مصر .

وفوجىء الصهاينة برد بطرس غالي يتضمن « أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقا للفرامانات الشاهانية ، لأي سبب أو مبرر ، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة ، ولذا فيجب أن تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة ترمي الى الحصول على اتفاقات من هذا النوع » . ثم أرسل كرومر الى حكومته « انه منذ بدء اثارة الموضوع ، حاولت بالرغم من المعارضة الشديدة ، وبكل ما في وسعي ، حمل المختصين الى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه . ولكني الآن أرى بصفة قاطعة ونهائية، انه يجب صرف النظر عن الموضوع . واني على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضغوط اقوى مما تبرره مقتضيات المسألة . وأريد أن أضيف الى ذلك أن معارضة الحكومة المصرية لا ترجع الى شعور معاد لليهود , بل تستند الى أساسين :

الأول : انها تعتقد بامكان نجاح المشروع . والثاني : ان العارفين بتفاصيل الادارة المصرية ، يبدون دهشتهم من محاولة لن تؤدي الا الى مضاعفة الصعوبات القائمة وايقاع النظام في تناقضات وعيوب جديدة . . » . وتلك اشارة واضحة من كرومر الى حرجه وادراكه عزلته عن الحكومة المصرية نفسها ، لو حاول الضغط عليها لانفاذ مشروع كهذا .

وقد ابلغت وزارة الخارجية البريطانية هيرتزل في ١٩ يونيه ١٩٠٣ بنص عبارات كرومر ، وأبلغته في ٢٦ يوليه بأنها « تأسف لعدم استطاعتها التوصية والضغط أكثر من ذلك على الحكومة المصرية لحملها على تغيير موقفها في هذا الخصوص »(١١) .

من هنا يظهر ان المشروع الصهيوني في نظر السياسة البريطانية ـ وفي بدايات القرن العشرين ـ كان موجها في الاساس ضد مصر ، ولضمان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها . وذلك سواء وقع المشروع على بعد الاف الأميال من مصر جنوبا في أوغندا ، أو على

مشارف قناة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر .

وكانت بريطانيا تقرر الاقدام والاحجام على أي من هذه المشروعات وبصرها معلق بمصر خاصة .

ولنا أن نستنتج بغير مظنة المغالاة في الحكم ، ان المشروع الصهيوني رسم ليتجه ضد مصر في ذاتها ، وذلك في وقت لم تكن ظهرت فيه بعد ارهاصات الانتماء العربي لمصر ، بل في وقت كانت الدعوة العربية نفسها تتجه ضد الحكم العثماني ، ولم يكن من شأنها وقتها ان تشكل خطرا على المصالح البريطانية ، بدليل مساندة بريطانيا الصريحة لهذه الحركة العربية ضد تركيا بعد ذلك التاريخ بأكثر من عشر سنوات خلال الحرب العالمية الاولى . بل في وقت لم تكن مصر فيه مرشحة لأن تصبح مركز التوحيد الاسلامي في اطار دعوة الجامعة الاسلامية ، وذلك لقيام دولة الخلافة في الاستانة .

ولعل من يزعمون ان مصر بادأت الصهيونية بالعداء « من أجل خاطر العرب » ، يتورعون قليلا امام حقائق التاريخ .

ولعل من يروجون لأوهام الرخاء المصري لو عقدت مصر صلحا ـ ولو منفردا ـ مع اسرائيل ، يتدبرون في اصول العداء الصهيوني لمصر ذاتها ، وان مصر المصرية كمصر العربية كمصر الاسلامية ، هي طلبة الصهيونية والاستعمار .

ولم يأت وعد بلفور في ١٩١٧ بعيدا عن هذا السياق ، واحاديث وايزمن مع رجال الخارجية البريطانية ، غالبها يتضمن ذكر ، مصر « ان وجودشعب يهودي قوي على حدود مصر سيكون خطا قويا ضد اي غزو من الشمال ، وستجد انكلترا في اليهود اصدق واحسن أصدقائها » ، «ان صيرورة فلسطين يهودية امر يفيد الانكليز كثيرا ، ويخدم مصالحهم وخاصة في منطقة قناة السويس»[١٢] . وأن بعضا من كبار المسئولين البريطانيين الذين عملوا في مصر ، أبدوا تعاطفا واضحا مع الصهيونية ، يظهر ذلك من مواقف كرومر بعد تركه مصر ، وخاصة خلال الحرب الاولى . كما يعرف عن لاريجنالد وينجت ، سردار الجيش المصري وحاكم عام السودان ثم المندوب السامي البريطاني بي مصر ، يعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة . وتقديمه النصائح اليهم من فيض خبرته بمصر والمنطقة العربية[١٣] .

وكان كيزرون وزير الخارجية البريطانية ، يرى تأييدا لوعد بلفور ان فلسطين هي « خط الدفاع الاستراتيجي بالنسبة لمصر ، وانه اذا وجب ان ندافع عن القناة في المستقبل ، وهي الجهة الضعيفة في مصر ، فسيتم ذلك من جهة فلسطين »[١٤] .

ويذكر ريدر بولارد الذي كان سفيرا لبريطانيا في طهران من ١٩٣٩ الى ١٩٤٦ ، ان من دوافع صدور وعد بلفور « الرغبة في تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس »[١٥] .

ومع ظهور المشروع الصهيوني في فلسطين ، ووقوع هذا البلد العربي تحت الانتداب البريطاني ، عمل الانجليز ، كما يذكر الاستاذ ابراهيم غالي في كتابه القيم عن سيناء ، عملوا على ربط سيناء بفلسطين « وجعلها قطعة عازلة يمتد اليها النفوذ البريطاني ، لأمن مصر المنادية باستقلالها ، ولكن من فلسطين » ، وأقاموا في سيناء خطا للسكة الحديد وضعوه في أيدي حكومة الانتداب بفلسطين ، رغم وجوده على أرض مصرية وتشييده بأموال وعمالة مصرية وفرضوا على المسافرين شرقا من مصر أن يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفح (حدود مصر) أو حتى العريش ولكن في القنطرة على ضفاف قناة السويس[١٦] .

ومن المهم ملاحظة ان ما كان يعتبره الانجليز من موجبات «أمن مصر» ، هو من موجبات امنهم هم في مصر ، اي استقرار احتلالهم لها . بمعنى ان امن مصر في نظر الانجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمنها القومي . كما يلاحظ ان تأمين مصر والدفاع عنها دائما ، انما يكون من ارض فلسطين ، وأن قيام قوة معادية لمصر في فلسطين ، يهدد شبه جزيرة سيناء ، كما يهدد استقلال مصر برمته . وانه لا استقرار لنظام مصري ، ما لم يقم له صنو حليف في فلسطين .

المصرية الممتدة :

وقامت ثورة ١٩١٩ في مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الاولى . لم يكن الخطر الصهيوني على مصر من فلسطين قد تجسد بعد ، رغم وعد بلفور . كان الخطر يتركز فحسب في الاحتلال الانجليزي لمصر والسودان . ورغم ان الحرب العالمية اجهزت على الرجل العثماني المريض ، استبد الاستعمار البريطاني والفرنسي بالموقف في المنطقة ، ونفذ المخطط الاستعماري الواحد فيها كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو ، فاختصت بريطانيا بفلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان ، واتحد العدو الاستعماري أمام الحركتين الوطنيتين في مصر والشام ، وزال بذلك التناقض الموضوعي بين الحركتين ، رغم ذلك فقد قامت ثورة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية محدودة .

على ان الجدير بالملاحظة ان هذه الجامعة المصرية « المانعة » لم تستبعد مبدأ الانتماء الاشمل عند النظر الى السودان . باعتبار ان استقلال السودان وتأمينه هو من متممات استقلال مصر ومن ضمانات امنها القومي . واذا كان أشيع عن سعد زغلول زعيم ثورة ١٩١٩ وكبير بناة الجامعة المصرية المعادية للاستعمار ، اشيع عنه ان اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لاصفار ، فقد جمع سعد مصر على السودان ، وهما صفران كبيران ، واسماهما مع المصريين الوطنيين « وحدة وادي النيل » . دفعته المحافظة على مصريته ان ينادي باستيعابها في وحدة أشمل . ولم يستهدف بذلك مجدا شخصيا ولا أنكر مصريته ولا أضر بها ، ولكنه صنع الأمر الوحيد الذي لولاه لأنكر الوطنيون قيادته . وحفر مع جيله في الوعي المصري المنهج

الصحيح ، وهو السعي الى الإنتهاء الأشمل محافظة على المصرية في مواجهة الاستعمار . إذ كان شعار « الوحدة » يتجه لدى المصريين الى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرتقب .

واذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان ، قد اضطربت على أيدي القوميين المصريين ، كما أضطربت سياساتهم العملية في هذا الصدد[١٧] ، فقد دل نظرهم ومسلكهم على أنهم طلاب استقلال وطني في أطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة . ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاصرا على حدودها الاقليمية . واذا كانت السنوات العشرين السابقة على الحرب العالمية الاولى هي سنوات المهد بالنسبة لمفهوم القومية المصرية ، التي شاهدنا شبابها في ١٩١٩ ، فقد كانت مرحلة الثلاثينات والاربعينات من القرن العشرين هي مرحلة المهد لمفهوم القومية العربية ، وللجامعة الاشمل التي تستوعب انتهاء المصريين في مواجهة الاستعمار . وهذه هي الجامعة التي شبت أمام ناظرينا في الخمسينات والستينات .

في السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى . كان الحوار دائرا بين الاستقرار في اطار الجامعة الاسلامية التي تملكها دولة الخلافة ، وبين انشاق ـ الوجود المصري بقوميته المحددة ، وانتصر وقتها الوجود القومي المصري ، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطني متميزة ضد الاحتلال البريطاني ، ولأن الجامعة الاسلامية ـ كما سلفت الاشارة ـ ممثلة في دولة الخلافة ، كانت تتهاوى مقومات بقائها ، وكانت عاجزة عن احتضان حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي عامة . واحتضنت القومية المصرية حركة تحرر وطني استطاعت في ١٩١٩ ان تزعزع أركان الاستعمار البريطاني لمصر في ظروف صعبة . فلما بدأ يتبلور الخطر الصهيوني في فلسطين خلال الثلاثينات ، وكانت الخلافة الاسلامية العثمانية قد انتزعت ، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر .

جا مصدر هذا الخطر على الأمن المصري من فلسطين ، البلد العربي وبلد المسجد الاقصى . وهو يأتي من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة القومية ، وحركة يهودية متعصبة غازية تستثير النزعة الاسلامية . ونما في مصر اتجاهان الاول ينادي بالجامعة الاسلامية ، والثاني يتطور نحو الجامعة العربية . وكان الاتجاهان متميزين ومختلطين في الوقت نفسه . بمعنى ان الدعوة العربية كانت تحمل ظلالا دينية ، والعكس صحيح . وكلا الدعوتين تتفقان ـ على درجات مختلفة من الوعي ـ في السعي لانتهاء سياسي أشمل لمصر ، وفي التنقيب عن جامع سياسي يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين .

لقد كان «الخطر السوداني» هو أول تحد للقومية المصرية الضيقة. وحاولت الحركة الوطنية التصدى له قوميا بمفهوم غير محدد ولكنه نافع ، وهو « وحدة وادي النيل » . وعززته تارة « بحق الفتح » وهو مفهوم غريب . وتارة اخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافي

قاصر ، فضلا عن أن مصر والسودان لا تختصان به من دون أوغندا وأثيوبيا . وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد ، وهو مفهوم قومي أو ديني لا تختص به مصر والسودان كما لا يخفى . ورغم كل هذا الاضطراب ، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القومية المصرية بالمنهج النفعي . يكفيها انها صيغة فكرية قادرة على احتضان حركة التحرير الوطني ضد الاحتلال البريطاني .

فلما بدأ يظهر الخطر الثاني في فلسطين ، بدأ يتفق معه الوعي المصري لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية ، وعن ان هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدي لهذا الخطر . وبين مصر وفلسطين لا يرد « حق الفتح » الغريب ، كما لا ترد الصلة النهرية الجغرافية . فلم يبق الا الدين وحده كجامع سياسي ، او اللغة والتاريخ والعادات والتراث والأرض . . الخ كجامع سياسي . لم يبق الا الجامعة الدينية الاسلامية ، او الجامعة القومية العربية . وقد اختلط دهرا ، سيما في الثلاثينات ، ما دام تصادف ان كليهما يصلح واصلا بين مصر وفلسطين . المهم ان الوعي المصري تفتق عن ان الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها ، وان درء الخطر عنها لا يكفله الا الانتماء الى الجامعة سياسية أعم .

الاسلام والانتماء الأشمل :

لا وجه لتكرار ما سلفت الاشارة اليه عند الحديث عن الحركات الشعبية في الثلاثينات ونشأة مصر الفتاة وجمعيات الشباب المسلمين ثم جماعة الاخوان المسلمين ، لا وجه لذلك الا في النطاق المحدود الذي يقتضيه سياق هذا الفصل . وقد نشأت جمعيات الشباب المسلمين كما سلفت الاشارة في ١٩٢٧ . وما لبثت أن انشأت جمعيات لها في كثير من مدن فلسطين بالذات ، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة ، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمر الجمعيات في ابريل ١٩٢٨ . ولا تخفى على المطالع دلالة ان هذه « الجمعيات الاسلامية » ، قد اقتصر تقريبا نشاطها خارج مصر على البلاد العربية ، وان الاهتمام السياسي الذي انشغلت به كان يتعلق في الأساس بفلسطين والمغرب العربي . كان لفكر الجامعة الاسلامية جذور ضاربة في التاريخ ، ولم يكن للفكر القومي العربي انتشار يذكر في مصر بعد . فلما بدأ تنقيب المصريين عن انتماء أعم ، استخرجت الجامعة الاسلامية من مخزون التاريخ ، ولكنها جرت على الارض في نطاق الوطن العربي . وجرى ذلك كله في فترة تصاعد الموجة الصهيونية بفلسطين مع حادث حائط البراق في ١٩٢٩ .

ونشأت جماعة الاخوان المسلمين في الفترة نفسها (١٩٢٨ تقريبا) . ومن نافلة القول تكرار الحديث عن وجهتها السياسية . اذ تركز أدبها السياسي ، كما سبق البيان ـ في رفض الجامعة القومية مصرية كانت أو عربية . ونادت قولا واحدا بالجامعة الاسلامية ، وأنه حيثما يوجد المسلم فثمة أرض الاسلام . ومع ذلك فأننا نكاد نلمح ان الجامعة الاسلامية على

ايدي الاخوان ، كانت موجهة في الأساس ضد القومية المصرية ، وأنها في تلك الفترة لم تشتبك في عراك حقيقي ومستمر مع فكرة القومية العربية . ولعل سبب ذلك أن الفكر القومي العربي، لم يكن من القوة والرسوخ في مصر وقتها،بحيث يستحق خوض المعارك بشأنه،ولكن سببا آخر يتراءى ازاء هذا السبب.وهو ان الجامعة العربية كانت تتوازى مع الجامعة الدينية ، من حيث سعى كل منهما للانتماء الأشمل لمصر ، مما يجعل الصراع بينهما من احتمالات المستقبل أكثر منه من ضرورات الحاضر.ولم يغب عن الأخوان في جزء يسير من أدبهم،القول بضرورة الانتماء العربي لمصر وفائدته لأمنها . اذ كتب طه حسين مرة يقول أن الأمة العربية غزت مصر وأذاقتها صفوف العدوان ، فرد عليه الشيخ حسن البنا ، متحدثا عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة ، ثم قال « أما خطأ الفكرة (فكرة طه حسين) من ناحية القومية المصرية ، فلأن تمسكنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج الفارسي الى المحيط الأطلسي . . ان من يحاول سلخ قطر عربي من الجسم العام للأمة العربية ، يعين الخصوم الغاصبين على كسر شوكة وطنه واضعاف قوة بلاده . . »[١٨] .

وان اهتمام الاخوان بالثورة الفلسطينية منذ ١٩٣٦ معروف مشتهر . واذا كانت نشأة الاخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين في نهاية العشرينات ، فان الظهور السياسي السافر للاخوان وتحولهم من جمعية دينية في الأساس والمظهر الى جماعة ذات نشاط سياسي سافر . قد تواكب زمنيا مع الثورة الفلسطينية في ١٩٣٦ . ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب اخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسات المصرية وتطور الأحداث الداخلية في مصر ، سيما بعد ابرام معاهدة ١٩٣٦ . والصواب فيما يبدو ايضا . أن سببا من اهم اسباب كسبهم الشعبية السياسية في منافستهم لحزب الوفد ومنازعتهم اياه ، كان يتعلق بأنهم - من خلال الجامعة الاسلامية - خاطبوا في الرأي العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة اليه ، من نزوع مصري نحو الانتماء الأشمل . واذا كان الاخوان صرحاء في موقفهم المخاصم للمفهوم القومي عامة ، بحسبانه في رأيهم مفهوما عنصريا يشيع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الاسلام ، فقد كان من حججهم التي يسوقونها دلالة على أرجحية الجامعة الاسلامية لديهم على الجامعة العربية ، انه لا خلاف بين الجامعتين « الا من حيث السعة والامتداد » ، اذ تنحصر الوحدة العربية في سبعين مليونا ، بينما تتعدى الجامعة الاسلامية الى قرابة الأربعمائة مليون ، مما يمكن لأهلها في الأرض قوة وعزة[١٩] .

وفي الثلاثينات أيضا ظهر حزب « مصر الفتاة » . وعرف باتجاه عربي واضح منذ تكوينه . وتضمن برنامجه منذ ١٩٣٣ هدفا عن تحالف مصر مع الدول العربية . واذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية ، بين القومية المصرية

وبين القومية العربية وبين الجامعة الاسلامية احيانا ، فالحق انه لم يلحظ في تاريخه قط انه وضع « المصرية » في تعارض وامتناع مع « العروبة » ، والحق أيضا انه مع لهجته العاشقة لمصر ، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمل لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية ، وباستثناء فترات قليلة ، كان ينظر الى الجامعة الاسلامية باعتبارها عصبة امم اسلامية او شرقية ، « ان لنا ان نفهم من هذا كله ان الجامعة الاسلامية في معناها الجديد ليست وحدة دينية ، بقدر ما هي وحدة قومية تجمع هذه الأمم .. أن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الاسلامية ، هذا المعنى الديني الذي يرمي الى تكوين عصبة أمم شرقية تخيف السلطة الانجليزية وأخواتها جميعا »[٢٠] . وكتب أحمد حسين في ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورة ماسة لا للعرب فقط ، بل للأمم أجمع لأنها ركن السلام « ومجرد وجودها يبدد اطماع الدول ، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك »[٢١] .

المصرية ومخاطر العزلة :

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التي نشأت في الثلاثينات . كانت سريعة الاستجابة لموجبات النزوع المصري لجامعة سياسية أعم لمواجهة الخطر الصهيوني النامي في فلسطين . أما الوفد ، حزب القومية المصرية العتيد ، الذي اسهم اسهامه الضخم في بناء الجامعة الوطنية . ازاء الجامعة الدينية ومذهب الخلافة الاسلامية ، وزعزع بجامعته السياسية اركان الاحتلال البريطاني لمصر والسيطرة الأجنبية عليها . وكانت أهم الدعامات العلمية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار ، ما وقر لدى المصريين وقتها - استخلاصا من خبرة ماضيهم القريب - من ان حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق في مواجهة الغزو الاستعماري الغربي ، وما وقر لديهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه ان يزيد عرى التماسك بين المصريين في مواجهة الاستعمار . وبهذا المذهب استطاعت حركة الوفد - بكفاية عالية - ان تحبط سياسة اثارة الطائفية بين المسلمين ولأقباط ، وتحبط سعي البعثات التبشيرية بتماسك عنصري الأمة .

هذا الوفد بدأ في الثلاثينات يستشعر الخطر على مصر مما يجري في فلسطين. وكان يلحظ ان الصهيونية تهدد سيناء كما تهدد فلسطين . وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق في ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨ ، ان اقتراح جعل اليهود فلسطين وطنا لهم يشمل شبه جزيرة سيناء ايضا ، وشارك حزب الوفد رسميا في المؤتمر الاسلامي العام الذي انعقد بالقدس في ١٩٣١ وشارك في المؤتمر العربي الذي انعقد بعده ، والقى عبد الرحمن عزام ممثلا عن الوفد رسالة الحزب ، وانتخب في عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر ، ومن أهم ما صدر من

قرارات وقتها ، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستنكار تجزئة فلسطين وانشاء مصرف عربي لمنع بيع الأراضي العربية الى اليهود بفلسطين[٢٢] ٧

وفي ١٩٣٦ كتب احمد ماهر (قبل ان ينشق على حزب الوفد) «أن وحدة الشرق هي الوقاء من خطر المطامع التي تريد ان تنفرد بكل دولة شرقية على حدتها للقضاء عليها وانتهابها وسهولة الفتك بها . فما من بلد شرقي الا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية السبيل الى درء خطرها ودفع بلائها ومضاد مفعولها . . ان موجبات السلامة من خطر وانشاء هذه الروابط الروحية التي تربط اجزاء الشرق وأقطاره جميعا حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أسوأ الأثر في سائر نواحيه . . «ثم تكلم عن « تأسيس وحدة شرقية واقامة تضامن معنوي بين اقطار الشرق » ، وانه لا يوجد حائل او مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب . ولكن العقبات تأتي من ناحية ملوك الشرق وامرائه وسلاطينه[٢٣] . اتخذت حكومة الوفد في ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطيني العربي ونشأت في ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيوني أحد زعماء الوفد .

وفي يولية ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا الى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها . حول الوضع في فلسطين ، فرد النحاس بأنه يبدي اهتماما بالغا بفلسطين ، وهو اهتمام يعود الى سنوات سابقة ، وأنه يناقش الامر مع السفير البريطاني ورجال الخارجية البريطانية[٢٤] . وفي الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطاني « انه لا يستطيع ان يشعر بالاطمئنان وهو يفكر في قيام دولة يهودية على حدود مصر اذ ما الذي يمنع اليهود من ادعاء حقوق لهم في سيناء فيما بعد ؟» واعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم فلسطين ، وصرح بأن مصر لن تقف مكتوفة الأيدي تجاه ما يجري في فلسطين ، وانها تؤيد الشعب الفلسطيني[٢٥] . وان أهمية هذا الموقف في المجال المعروض لا تتعلق بالأثر العملي له في تأييد شعب فلسطين ، ولكنها تتعلق باظهار المدى الذي بلغه الادراك المصري للأخطار المحدقة بمصريته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه .

لا يظهر في اطار هذه الدراسة ان كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربي . وأن المنهج المستخلص في دراسات هذا الكتاب ، أن الأمر لا يتعلق بموقف « قبطي » أو موقف « اسلامي » ولكنه يتعلق بجامعة دينية او جامعة قومية . والذي يتسق مع هذا المنهج ، ان يجري فيه الحديث عن « الوفد » وغيره من التنظيمات الساسة . ووجه اهمية موقف الوفد انه تنظيم الحركة الوطنية المصرية لثورة ١٩١٩ ، وانه التنظيم الذي احتضن المفهوم القومي المصري واستوعب من الأقباط والمسلمين جمهوره في نطاق هذه الجامعة . وهو أن لم يتبين فكرة الوحدة العربية كاملة وصريحة معدلا اهدافه الوطنية على وفقها ، فقد نزع الى هذه الفكرة منذ

الثلاثينات وتطور بها تطورا وئيدا يدل على تفتحه النظري لها ، وأنه لا يقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها ، ولا يرى تعارضا نظريا بينه وبينها . وقد كتب مكرم عبيد سكرتير عام الوفد والرجل الثاني فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس ، كتب مقالا في عدد خاص اصدرته مجلة الهلال عن « العرب والاسلام » في ابريل ١٩٣٩ ، كتب تحت عنوان « المصريون عرب » يدافع عن عروبة مصر التي تجد اساسا لها في الجهاد من أجل الحرية ، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والخصائص الاجتماعية الأساسية . وتكلم عن جهاد الاقطار العربية ، وامتداد اصل مصر الى الأصل السامي الذي هاجر اليها من الجزيرة العربية . وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها في حاجة الى تنظيم ، « لا يجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمي الموارد الاقتصادية وتشجع الانتاج المحلي وتزيد في تبادل المنافع وتنسيق المعاملات » ، وطالب بأن تصير البلاد العربية « جامعة وطنية واحدة او وطنا كبيرا يتفرع منه عدة اوطان لكل منها شخصيتها ، لكنها في خصائصها القومية العامة متعددة متصلة اتصالا قويا بالوطن الأكبر »[٢٦] .

بهذا يظهر ان التيارات السياسية الجديدة في الثلاثينات كانت تؤيد الانتماء المصري لجامعة أشمل ، اسلامية كانت أو عربية ، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن في اطار الانتماء السياسي الأشمل . وأن الوفد انفتح نحو « العروبة » بدوافع ادراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيوني في فلسطين فضلا عن المشاعر الاسلامية ، وان مكرم عبيد بلور الموقف الفكري للوفد حسبما سلفت الاشارة . وكان الحزب الوطني يقف في الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الأشمل . واتجاهه لم يكن طارئا عليه بمراعاة تراثه في هذا الشأن من أيام مصطفى كامل . ولا يبدو ان كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضا للانتماء المصري الأعم ، حريصا على الجامعة المصرية الضيقة المانعة ، الا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية ، او لقسم من كبار الرأسماليين ممن ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التي كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير ، كحكومة محمد محمود في ١٩٢٩ وحكومة اسماعيل صدقي في ١٩٣٠[٢٧] .

مصر وفلسطين :

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، دخلت فلسطين في نسيج الحياة السياسية المصرية . وصار الجانب العربي للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة . وادخل كل من هذه القوى الشئون العربية ضمن جوانب سياسته ونشاطه ، كل حسب اهدافه واسلوبه . فصارت جزءاً لصيقا من مكونات السياسات المصرية . وذلك على نحو من التفصيل قد لا يتسع المجال له ، ويمكن الرجوع فيه الى مصادره والى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة . وعلى أي حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل ، تضامن الشعوب ضد

الاستعمار ، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلا عن الكفاح المشترك ، وجامع الدين الاسلامي الذي يربط بين الغالبية في كل من البلاد العربية ، ولكن الجامع هنا هو جامع مخصوص باعتبار ما ينضاف اليه من اشتراك في اللغة والأرض وغيرها . والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية . وقد سلفت الاشارة عند الحديث عن ثورة ١٩١٩ ، أن « المصرية » نفسها اتصفت بهذا التعدد في المداخل في وعي جمهرة المصريين . وكما التقت تلك المداخل كلها في ثورة ١٩١٩ على فكرة التوحيد المصري بكافة عناصره الدينية ضد المستعمر ومن أجل بناء مصر الناهضة المستقلة ، التقت المداخل في الأربعينات على دلالة رئيسية ، وهي ان القومية المصرية لم تعد صالحة في ذاتها ، وفي صيغتها المعزولة الضيقة ، لم تعد صالحة كوعاء لحركة التحرير المصرية ذاتها وان سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم ، يكفل تحررها وتقدمها ، وتساهم هي في تحرره وتقدمه .

استفتح الشعب المصري كفاحه بعد الحرب العالمية الثانية (استسلمت المانيا في ٧ مايو واستسلمت اليابان في اول سبتمبر ١٩٤٥) ، بموجة المظاهرات العنيفة التي جرت احتجاجا على المشروع الصهيوني بفلسطين ، وذلك في ذكرى وعد بلفور في ٢ نوفمبر ١٩٤٥ . قاد تلك المظاهرات الاخوان المسلمون ، وكانت المظاهرات من السعة والشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلبهم بمعركة فلسطين ضد الصهيونية ، وان هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر الوطنية والدينية والشعور العربي النامي . وتحرك لديهم الاحساس الواعي بالخطر مما يحدث في البلد المتاخم . وصارت ارض فلسطين امتدادا لأرض المعركة التي يواجه فيها المصريون الاستعمار البريطاني ، كما انها صارت ارض الاحتكاك المباشر بين الحركة الوطنية المصرية وبين الاستعمار الأمريكي الوافد الى المنطقة العربية ، وما يجاورها من الشرق حيث ايران ومن الشمال حيث تركيا ، وكانت الولايات المتحدة وقتها تستهدف ارث الاستعمارين البريطاني والفرنسي اللذين خرجا مضعوفين من الحرب ، وان تقتنص بترول العرب وتسيطر على مجاري المياه الحيوية ، ورأت في فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية ، كما نقلت الصهيونية استنادها من بريطانيا الى الولايات المتحدة باعتبارها السيد القوي الجديد الوافد .

وهنا تبدو نقطة تستأهل الالتفات الشديد والمداولة المتأنية . ولها اهميتها في تقدير المواقف المختلفة للقوى السياسية بالنسبة لفلسطين وفي اطار الحركة الوطنية المصرية . الى أي مدى كانت دعوة الكفاح المصري . ضد الصهيونية في فلسطين تشكل اهمية في اطار الحركة الوطنية المصرية . وما قدر اهمية هذه الدعوة منسوبة الى الكفاح المصري ضد الاحتلال البريطاني . الى اي مدى قدرت القوى السياسية المختلفة الخطر الصهيوني في فلسطين على استقلال مصر وامنها

المستقبل . والى أي مدى أدركت بعضها أو كلها انه ليس دون الاحتلال البريطاني خطورة على مصر .

منذ احتل الانجليز مصر في ١٨٨٢ ، تبلورت الحركة الوطنية المصرية في نطاق مقولة اساسية ، هي ان استقلال مصر منوط بجلاء الانجليز عنها . ومنذ ابرمت اتفاقيتا السودان في ١٨٩٩ ، انضاف الى ذلك مقولة اساسية اخرى تتعلق برفع السيطرة البريطانية عن السودان ، بحسبان ذلك من متممات استقلال مصر ومن موجبات امنها . ثم نجم الخطر الصهيوني في السماء المصرية مع حوادث حائط البراق تقريبا في نهاية العشرينات . وكان ادراك هذا الخطر يتنامى حادثا بعد حادث ، دون ان يحتل مكانه في بؤرة الادراك الوطني المصري مع مسألتي الجلاء والسودان ، حتى انتهت الحرب العالمية الثانية . يمكن القول بان النزوع التقليدي للحركة الوطنية المصرية بقي مقصوز التركز على قضيتي الجلاء والسودان ، ما دام لم يجلا بعد ، وان الخطر الصهيوني في فلسطين مهما كان زاد سفورا ، فهو خطر « وراء الحدود » وليس في « عقر البيت » ، وهو خطر آت وليس خطرا قائما ، وكل ذلك يبرر القول باستمرار انحصار الأولويات في السياسة المصرية في مسألتي الجلاء والسودان . هذه وجهة من النظر يبدو انها السائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية .

ولكن الوجهة الأخرى التي تستحق المداولة ، تتعلق بما ظهر من بعد في سياق التاريخ الأحدث ، بعد تحقق المشروع الصهيوني في دولة اسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسع ضد مصر والبلاد العربية . هو استعمار استيطاني يعلمنا ، كما تعلمنا خبرة الفرنسيين في الجزائر . والاوروبيين البيض في روديسيا وجنوب افريقيا ، انه نمط من الاستعمار اشد عتوا من اي احتلال عسكري او سيطرة اقتصادية ، ولا يقتصر صنيعه على الهيمنة السياسية والاقتصادية ، ولكنه يتوغل بتعديلات سكانية في الارض المسلوبة ، بأقتلاع السكان الاصليين وزرع جماعات سكانية محلهم ، مما يعقب اوخم الآثار . ومن جهة اخرى فهو يستند الى قوة الاستعمار الامريكي الوافد ، وهو استعمار جديد وفتي لا تقاس خطورته بما آل اليه الانجليز والفرنسيون بعد الحرب الثانية من ضعف ووهن ، سواء من النواحي السياسية او الاقتصادية . وقد يكون لرجال الاربعينات اسوة بما صنع مصطفى كامل في بداية القرن ، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطاني الفتي اكثر من التبعية العثمانية الواهنة .

قد يعاب على هذا التقدير انه « بعدي » اي انه يدخل في حسابه عند تقويم الظروف في مرحلة ما ، يدخل عناصر جدت بعد تلك المرحلة او تراءت للخاطر بعدها . وهنا تفضل التفرقة بين امرين ، الخطر كحقيقة موضوعية ، وادراك هذا الخطر كحقيقة ذاتية . ولا اشكال في الامر الأول ، وقد سلفت الاشارة الى ما تعنيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأمنها ، وان مصر منذ الفراعنة لم تأمن على استقلالها قط الا بنوع من التوحد السياسي مع الشام ، ولم

تعزل عن الشام قط الا كمقدمة للسيطرة عليها ، ولم تأمن قوة احتلال على سيطرتها على مصر الا مع السيطرة على فلسطين .

واقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد علي . واقرب تجارب عزها كانت معاهدة لندن في ١٨٤٠ . واقرب تجارب الاستعمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين في ١٨٢٠ ، تأمينا للسيطرة على مصر ، وهي ذاتها العملية التي بدأت باتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور للصهيونية خلال الحرب العالمية الأولى .

اما الأمر الثاني وهو ادراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة ، فانه يتعين الاعتراف بان ما اتيحت مطالعته من الادب السياسي الوطني لمرحلة الثلاثينات والاربعينات ، لا ينبيء بأن الثقافة السياسية النظرية السائدة في المجتمع كانت تصل الى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب الاستعمار الاستيطاني ، سواء في امريكا ضد السكان الاصليين او جنوب افريقيا ضد الافريقيين او في الجزائر ضد العرب . ولكن الشواهد التي سلفت الاشارة اليها في هذه الدراسة تؤكد ان الادراك المصري لم يكن يتراخى عن اي خطوة تتخذ على ارض فلسطين لدعم المشروع الصهيوني ، وذلك منذ حادث حائط البراق . وماذا عساه يكون اظهر في هذا الشأن من تصدي التنظيمات الشعبية التي ظهرت في الثلاثينات لهذا الأمر كواحد من اهم اهدافها ومجالات نشاطها ، بل كان من اهم عوامل ظهور هذه التنظيمات ونموها ، ما دام ظهر ان الصيغة « الوفدية » لم تكن قادرة على استيعابه على قدر ما يستحق من اهمية . رغم ان الوفد لم يكن بعيدا عن ادراك هذا الأمر حسبما سلفت الأشارة كذلك .

والحق ان جماعة الاخوان المسلمين كانت اكثر التنظيمات الشعبية المصرية ادراكا لهذا الأمر وتصديا له ، واستمدت من فكرة الجامعة الاسلامية ما عوضها عن ضمور الفكرة العربية ونقص الفكر السياسي النظري المحيط بالمشروع الصهيوني . ويضاف الى ذلك ان الاخوان كانوا قادرين بتكوينهم الشعبي وتنظيمهم الدقيق وفكرهم العقادني ، على استنبات اساليب للعمل السياسي تصل الى امكانية استخدام السلاح بما يكون اكثر ملاءمة في التصدي للخطر الاستيطاني ، من أساليب العمل الوفدية السليمة المشروعة . والنقطة الهامة المعنية في هذا الحديث ، ان وضع المسألة الفلسطينية في بؤرة الأهداف الوطنية ، من شأنه وجوب اعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسي في خر القوى السياسية ، وذلك لدى الجمهرة من الدارسين لتاريخ مصر الحديث .

على ان فكر الاخوان في هذا المجال ، كان من شأنه ان يوقع العلاقة بين المسلمين والاقباط في حرج لا يخفى . باعتبار ان مبدأ المواطنة الذي رفعوه قد يقتصر على المسلمين . واذا امكن لايضاح هذا الفهم ، تبسيط التيارات السياسية الدائره في الثلاثينات والأربعينات ، بردها الى قطبين اثنين فحسب جامع القومية المصرية ويمثله الوفد ، وجامع الاسلام ويمثله

الاخوان اذا امكن ذلك ، فيمكن القول بأن كلا من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهريه ، ولكنه يفتقد الوظيفة التي يقوم بها الآخر . الأول تضيق صيغته عن استيعاب المسألة الفلسطينية والعربية عامة كواحدة من مكونات حركة التحرر المصرية ، والثاني تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جميعا ، بما يهدد الأمن المصري بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربي لمصر . وبهذا لم يستطع اي من الطرفين ان يستوعب الآخر ، وبقي كذلك عصيا عن ان يستوعب ما فيه، لأن كلا منهما يؤدي وظيفة تاريخية حيوية. وهنا يكمن سبب هام للصدع الذي عانت منه الحركة الوطنية والشعبية في الأربعينات .

حرب فلسطين :

فور اعلان نشوء دولة اسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨ ، دخل الجيش المصري مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين ، بهدف القضاء على تلك الدولة . ورغم ان الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب ، فقد قوبلت فعلتهما بحماس شعبي منقطع النظير . يمكن القول بان قرار الحرب قد اتخذ لانقاذ الملك والحكومة من الأزمات التي سدت عليهما كل سبيل في ذلك الوقت . ولكن التأييد الشعبي الكاسح للقرار ، وليس لمصدر القرار ، هو ما اكسب القرار شرعيته التاريخية . يمكن لحكومة ما ان تثير مشكلة لتحرف الانتباه عن أزماتها . ولكن هذا لا يعني باللزوم والمقتضي ان تكون تلك المشكلة مصطنعة . يمكن ان تكون مشكلة حقة ، ويكون لجوء الحكومة الى اثارتها هو ما تقدره ـ خطأ او صوابا ـ من انها تستطيع ان تحقق فيها كسبا يعوضها عن هزائمها في مجالات اخرى . او ان تلجأ اليها لما تنتجه اثارة هذه المشكلة بعينها من وسائل ، تمكنها من قمع حركة المعارضة او امتصاص قسم منها .

والملاحظ انه لم يوجد في تلك الأيام تيار من تيارات السياسة المصرية ، له أدنى قدر من الجماهيرية ، الا وهو معاد للصهيونية ، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين ، الا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجيء بيانه في الجزء الثاني من هذا الفصل . ولم يكن من بين تيارات السياسة المصرية كذلك من يهاجم الكفاح المسلح ويقف ضده بالنسبة للتصدي للصهيونية . وان المعارضة الوحيدة ذات الوزن التي ووجه بها قرار الحكومة دخول الجيش المصري الحرب ، لم تكن موجهة الى مبدأ استخدام السلاح ضد المشروع الصهيوني القائم على استخدام السلاح ، ولا حتى الى مبدأ دخول الجيش المصري رسميا الحرب ، ولكنها كانت موجهة الى مدى ملاءمة خوض الكفاح المسلح بواسطة المتطوعين الذين تمدهم الحكومة من غير علانية بالرجال والسلاح والتدريب ، وذلك اذا لم يكن الجيش على مستوى الكفاية المطلوب .

والملاحظ ثانيا انه ان كانت مصر خاضت هذه الحرب ، في ظل جامعة الدول العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فلم تكن راية الوحدة العربية او القومية العربية قد

سادت في الحياة المصرية بعد . وقد أصدر قرار الحرب ملك ، داعبه الطموح الى زعامة العرب ، عساه ينجح في هذا الصدد فيما فشل فيه هو وابوه من قبله في امر الخلافة الاسلامية ، فلم تكن هامته تشارف القدرة على تحقيق هذا الطموح ، ولم يكن هو من صنف جده الاكبر محمد علي ولا كان في ظروفه وامكاناته . وشاركت الملك في قرار الحرب حكومة ائتلاف من السعديين والأحرار الدستوريين ، والسعديون يستمدون تراثهم الوطني من الوفد ، النبع الصافي للقومية المصرية (كان السعديون انشقاقا على الوفد) . والاحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة . وشاركت في تأييد القرار . جماهير المصريين بتياراتهم المختلفة ، ومنها الوفد حزب القومية المصرية . والتقى هؤلاء جميعا برغم التناقضات والصراعات بين بعضهم البعض ، وبرغم معاركهم ومواقفهم المعادية للحكومة والملك . ولنا ان نتساءل كيف يمكن لبلد ان يجتمع على قرار كهذا ، رغم الخلافات بين تياراته واحزابه ، ورغم انه يخوض في الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطاني ، وتحيط به الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كيف يمكن ان يؤيد الشعب عن بكرة ابيه قرار كهذا ، الا ان يكون استشعر ابلغ درجات الخطر على كيانه السياسي ووجوده ، والا ان يكون موقنا ان المعركة معركته ، وان ما يحدث في فلسطين يهدد صميم مصريته ذاتها . والحال ان مصريي الاربعينات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة ، وحرية التعبير السياسي موجودة وممارسة ، واتجاهات الأحزاب متمايزة ومعلنة ، مما يستبعد معه ان يكون في مكنة ملك مكروه ، او حكومة مبغضة ان تسوقهم بالدعاية والعاطفة وغيرهما الى حيث لا يدركون . بل الحاصل ان الجماهير ايدت قرار الحرب رغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة .

وبعد ان انتهت هذه الجولة بنحو العامين ، وجه احد اعضاء مجلس الشيوخ في ٢٢ مايو ١٩٥٠ سؤالا الى محمد صلاح الدين وزير الخارجية في حكومة الوفد ، عما اذا كانت مصر استفادت شيئا هي « والأمم العربية » من جامعة الدول العربية ، فأجاب الوزير الوفدي ، وهو ابعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات اسلافه في الوزارة وخصومه السعديين ، ورغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصري في فلسطين الى سياسيات وبعض ملوك العرب كالملك عبدالله ، والى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الأردني والعراقي ، أجاب الوزير بقوله « لو لم توجد هذه الجامعة ، لما اعفى ذلك مصر من واجب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية . فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها في بعض اشد التأثير . . واذا كانت الدول المتجاورة تميل الآن الى التكتل والتعاون في مختلف جهات الارض . . فما اولى الدول العربية التي تجمعها اواصر التاريخ والجوار واللغة والدين والعادات والآمال والآلام ، ان تتكتل وتتعاون فيما بينها ، دفاعا عن كيانها وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك » . وضرب مثلا لأهمية هذا التكتل ما افادته سوريا ولبنان منه لتحقيق استقلالهما في ١٩٤٦ « ولن تنسى مصر التفاف الدول العربية حولها ، حين عرضت

قضيتها الوطنية على مجلس الأمن الدولي . . » في ١٩٤٧ . وكشف الوزير الوفدي بهذا الرد عن ان انتهاء مصر الى « الجارات العربية » امر تفرضه عليها مصلحتها وآمال تحررها فضلا عن الروابط القومية ، ويصير هذا الانتهاء من حقائق الوجود المصري الذي لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما ، ولا موقف حكومة عربية او جيش عربي ما . وبهذه الكلمة ارشد الوفد قوميته المصرية الى طريق القومية العربية .

التحرر في اطار الحركة العربية :

ترتب على حرب ١٩٤٨ فيما ترتب ان الخطر الصهيوني على مصر الذي كان محتملا في الثلاثينات واصبح وشيكا في الأربعينات ، قد صار خطرا حالا . عبر الاسرائيليون حدود مصر في معارك تلك الحرب ووطئت اقدامهم ارض سيناء . وبعد الهدنة انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة في الغرب وبين القوات الاسرائيلية في الشرق . وبسبب وجود دولة اسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب ، اقتحم السياسة المصرية عاملان جد خطيرين .

أولهما : كانت الحركة الوطنية المصرية تتكون ـ من بداية هذا القرن ـ من عنصرين اساسيين ، الجلاء والسودان ، فانضاف اليهما فلسطين بعد حرب ١٩٤٨ . ويلحظ ان خطاب العرش الذي القاه مصطفى النحاس بالبرلمان عند عودة الوفد الى الحكم في يناير ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين ثم عرج على مسألة فلسطين قائلا : « ان الكارثة مهما عظم هولها ، فلن توهن عزائم العرب او تزعزع ايمانهم بفلسطين العربية وبضروة رفع الظلم عنها » . ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العناية بشؤونها وتثبيت دعائمها « ولن يكون ذلك عسيرا اذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدها هي العليا » .

وفي بدايات اجتماعات المباحثات بين الجانبين المصري والبريطاني حول المسألة الوطنية ، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية الى السفير البريطاني في ٨ يوليو ١٩٥٠ ، عن امرين ذكر ان الشعب المصري يجمع عليهما ، هما الجلاء الناجز ووحدة مصر والسودان ، ثم اضاف « ولكي استكمل الصورة اود ان اشير بصراحة الى مسالة ثالثة وهي مسألة اقامة اسرائيل في جانب مصر ، يجب ان اقول لك في اخلاص وصراحة ان الشعور العام هو ان بريطانيا قد اقامت هذه الدولة على حدودها لتكون شوكة في جانبنا وخطرا يتهددنا لكي لا تخلو مصر الى الاهتمام لتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها الدولي اللائق بها » وان قيام اسرائيل « قد اصبح من المشاكل الكبرى التي تشغل بال مصر وبال الدول العربية »[٢٨] . وفي ٢٦ اغسطس ١٩٥١ القى وزير الخارجية بيانا امام البرلمان عن تطورات المباحثات بين مصر وبريطانيا ، تحدث فيه بعد مسألتي الجلاء والسودان ، عن « الاطماع الاشعبية » التي لا يخفيها

ساسة اليهود ، وذكر ان اتساع الهجرة مع ضيق رقعة ارض اسرائيل يظهر انها لن « تجد بدا في السمتقبل القريب من أن تنشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها . . فهل نلام والحالة هذه اذا احسسنا خطرا جسيما يتهددنا من جيرة هذه الدولة غير المرغوب فيها ، فعملنا جهد امكاننا على تلافي هذا الخطر مستخدمين أبسط الحقوق وأوضحها وهو حق الدفاع الشرعي عن النفس » . وذكر في النهاية « تلك يا حضرات الشيوخ والنواب المحترمين سيرة الانجليز مع مصر في أمور الاحتلال والسودان وفلسطين » .

ثانيهما : بروز مشكلة تسليح الجيش المصري بوصفها مشكلة سياسية ذات اولوية وخطورة . وكانت هذه النقطة من أهم النقاط التي دارت حولها المباحثات بين حكومة الوفد والانجليز من مارس ١٩٥٠ الى نوفمبر ١٩٥١ . كانت مسألة تسليح الجيش المصري تناقش في المفاوضات السابقة منذ ١٩٢٤ ، بوصفها من عناصر الجلاء عن مصر ، بمعنى ان مصر عازمة على تقوية جيشها ليستطيع الدفاع عن قناة السويس لئلا تهددها دولة طامعة ومعادية لبريطانية . اما في هذه المباحثات الأخيرة فقد استقلت مسألة التسلح ولم تصبح مجرد عنصر من عناصر الجلاء ، وصارت مطلبا يتعلق بتأمين سلامة مصر في مواجهة خصومها . لقد بدأت المباحثات في ٥ يونيو (حزيران) ١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والمارشال سليم قائد القوات البريطانية . وفي اليوم التالي مباشرة حدد النحاس اقتراحاته في اربع نقاط ، اولها الجلاء الناجز ، وثانيها « لما كانت مصر شديدة العناية بتقوية جيشها وتزويده بأحدث الاسلحة والعتاد . . (مما) يقتضي ان تبادر بريطانيا ببذل معونتها لاجابة مطالب مصر في هذا السبيل » .

وفي اجتماع وزير الخارجية المصري مع المارشال سليم والسفير البريطاني في ١٣ يوليو ١٩٥٠ . شكا الوزير من ان الاسلحة القليلة المتفق عليها لن يسلم منها شيء لمصر ، ولح الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الانكليز في اجتماع لاحق بان يعترفوا بالأولوية لمصر في مدها بالسلاح ، واحتل هذا المطلب البند الثاني (بعد مطلب الجلاء) في البيانات التي كانت توجهها الحكومة المصرية الى الانجليز في هذه المباحثات ، منتقدة بشدة « المعدل المتناهي في البطء الذي يقترح لتزويد القوات المصرية بالاسلحة والمعدات اللازمة لها » . وتضمن بيان وزير الخارجية امام البرلمان في ٢٦ اغسطس ١٩٥١ ، ان الانجليز « لا يكتفون بان يمتنعوا عن توريد الاسلحة التي تعاقدنا معهم عليها ودفعنا بالفعل اكثر اثمانها ، ولا بالضجة التي يثيرونها بين الحين والحين في مجلس العموم ومجلس اللوردات لتأكيد عزمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعقبوننا الى كل مصدر من مصادر الحصول على الاسلحة ليسدوا دوننا كل سبيل » . وكان وزير الحربية قد قام بجولة في اوروبا بحثا عن السلاح .

ويلحظ ان من بين الحلول التي طرحها الوفد او سمح لها بان تطرح بالنسبة لجلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤداه ان تستعيض بريطانيا عن قاعدتها في مصر بقاعدة في

فلسطين المحتلة او في غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، ان ينقل التناقض بين بريطانيا ومصر ، الى تناقض بين بريطانيا من جهة واسرائيل والولايات المتحدة من جهة اخرى . بالطبع لن ينجح هذا المسعى ، وسد السفير البريطاني السبيل اليه بقوله في احد الاجتماعات « ان علاقاتنا باسرائيل لا تسمح لنا بالنظر في مثل هذا الاقتراح » . ثم استطرد في الحوار محاولا الاستفادة من الاقتراح المصري باثارة موضوع الصلح بين مصر واسرائيل لينضما مع الدول الاخرى المجاورة في حلف واحد مع بريطانيا ، وذكر ان الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية الى غزة ، بمعنى انه تحسس الموقف حول اقتراح ليربط بين جلاء الانجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع اسرائيل . فرد صلاح الدين ان هذه المسألة « يصعب على الرأي العام قبولها او تصورها وهي عقد صلح مع اسرائيل »[٢٩] .

مصر العربية :

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ومصر في هذه المرحلة، مرحلة ارتباط المسألة الفلسطينية للحركة الوطنية المصرية ، وانضمامها كشعبة ثالثة الى شعبتي الجلاء والسودان ، اللتين قامت عليهما تقليديا الاهداف الوطنية لمصر في اطار القومية المصرية . لم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل تضمين المسألة الفلسطينية في اهداف حركة التحرير المصرية ، ولا كان عليها مسؤولية هذا التضمين . انما هو التطور التاريخي للأحداث الذي بلور الأمر هذه الصورة في المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة . وتم ذلك الادراك على يد حزب الوفد ، حزب الجامعة المصرية . كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وتقوية الجيش المصري تحتل في السياسة الرسمية درجة من الاهمية القصوى لا اعتقد انها احتلتها منذ ايام محمد علي في النصف الاول من القرن التاسع عشر . فلم يكن لثورة ٢٣ يوليو فضل اثارة هذه المسألة بهذه الدرجة ، ولا عليها مسؤولية ذلك . على انه من المنطقي ان نسلم بان قيام الثورة من داخل الجيش المصري الذي حارب في فلسطين ، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها اكثر ادراكا واكثر الحاحا في التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية واهمية مسألة السلاح ، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوي من بين الاهداف الستة التي اعلنتها الثورة .

ولنا ان نستدل من قيام الجيش خاصة بالثورة ، على ما تعنيه فلسطين وحرب فلسطين بالنسبة لمصر . ان اسباب قيام الثورة على النظام « الملكي الاقطاعي ـ المتحالف مع الاستعمار البريطاني » كانت متوافرة ، وهي تفسر طبعا لماذا قامت الثورة . ولكن هذه الاسباب لا تكفي تفسيرا لأن يكون الجيش على وجه الخصوص هو من يتحرك قياما بهذه الثورة . الاسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة ، ولكن السبب الفلسطيني ـ وقيام دولة اسرائيل ـ هو ما يفسر قيام الجيش . ولهذا الأمر دلالة جد خطيرة ، إذ الملاحظ في التاريخ المصري منذ قيام ثورة احمد عرابي ، ان المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطنية ، كانت هي

الاساس والمختبر لسياسات الداخلية ولأنظمة الحكم ، والموقف منها هو مصدر قوة الأقوياء وضعف الضعفاء في الساحة المصرية . ومن ثم فان قيام ثورة ٢٣ يوليو بالصورة الحادثة ، يكشف عن ان المسألة الفلسطينية صارت من اسس ومختبرات السياسات المصرية وانظمة الحكم ، وذلك بحسبانها قد صارت من مضامين حركة التحرير الوطنية المصرية . وكما كانت الشرعية السياسية لنظام الحكم قبل حرب ١٩٤٨ ، تقاس بمدى قدرته على مواجهة الاحتلال البريطاني ، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك الحرب ، تقاس ايضا بمدى كفايته في مواجهة الخطر الاسرائيلي . وكان من اسباب سقوط النظام « الملكي الدستوري » السابق على ٢٣ يوليو ، بكافة مؤسساته واحزابه ، لا لأنه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطاني فحسب ، فان ثورة ٢٣ يوليو لم تواجه هذا الاحتلال بأكثر كثيرا مما كان يواجهه النظام السابق عليها ، ولا لأنه عجز عن حل الأزمة الاجتماعية فقط ، فقد كان خليقا بالنظام الحزبي وبالحركة الشعبية أن يحققا في هذا المجال ما لا يقل عما شرعت به ثورة ٢٣ يوليو في البداية ، ولكن كان من أسباب سقوطه ان هذا النظام ، بكل تلك الظروف والأوضاع قد عجز عن أن يواجه الخطر الاسرائيلي على الأمن الوطني لمصر . وحزب الوفد بتراث نضاله السلمي المشروع في مواجهة النفوذ والاحتلال البريطانيين ، لم يكن مؤهلا للتصدي لكفاح يستدعي استخدام القوة العسكرية ، ويستند اليها كضرورة قومية .

وليس من اهداف هذا الفصل التأريخ لثورة ٢٣ يوليو بالنسبة لفلسطين وللأنتماء العربي لمصر ، بل على العكس ، فهو يقصد ان يتفادى هذا الأمر ، ما دام ان تلك الثورة هي ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمي والشعبي بانتماء مصر العربي ، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة الوطنية التحريرية ضد الاستعمار . وما دام ان هدف هذا الفصل هو قياس هذين المتطورين في اطار « المصرية » فقط .

ويمكن الاشارة الى ان ثورة ٢٣ يوليو ، ما ان استقرت اوضاعها السياسية الداخلية ، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية بشعبها الثلاث ، فجاءت اتفاقية جلاء القوات البريطانية عن مصر في ١٩٥٤ ، ومن قبلها اتفاقية السودان في ١٩٥٣ ، وفي الوقت نفسه شارعت في التصدي للمشلكة الثالثة وهي فلسطين بحسبان ما يتهدد مصر من جهتها . واهم ما يلاحظ في هذا الشأن ان بدايات التحرك المصري الرسمي الى فكرة الوحدة العربية ، قد جاءت من منطلق دفاعي وعسكري .

ومن شواهد ذلك فضلا عن ميثاق الضمان ، مؤتمر رؤساء اركان الجيوش العربية في اغسطس ١٩٥٣ والمجلس الاعلى للدفاع العربي في اكتوبر ١٩٥٣ ويناير ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الاسلحة والتعليم العسكري بالبلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيات الدفاع المشترك الثنائية بين مصر وسوريا ومصر والسعودية في اعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦

وما اثير في كل تلك المباحثات عن اخطار العدوان الصهيوني والضغط العربي المشترك على العالم الغربي لتزويد البلاد العربية بالسلاح وانشاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

والملاحظ ايضا ان مشكلة السلاح صارت هي المنطق الأساسي للسياسة الخارجية المصرية . تحولت العلاقات المصرية من الغرب الى الشرق لأسباب كثيرة ، ولكن كان أهمها مسألة السلاح . فلما أريد لهذه السياسة في السبعينات ان تتحول مرة اخرى من الشرق الى الغرب اقترحت مشكلة السلاح أيضا . وطرحت في هذه اللحظة بطريقة ان حلفاءنا « الشرقيين » لا يعطون السلاح بالقدر الذي يأخذه عدونا من حلفائه « الغربيين » . ومن ثم فان حلفاء عدونا أفضل من حلفائنا ، وعلينا أن نتحول الى الغرب لأنه أفضل . ولم يكن تحويل السياسة الخارجية المصرية الا باثارة هذا الموضوع الذي يرتكز عليه الأمن القومي .

والخلاصة ، ان فلسطين آلت الى ان تكون هي مضمون الحركة الوطنية المصرية . وان تحرير مصر لم يعد متصورا الا في اطار حركة تحرر عربي شاملة ، وان الحفاظ على مصر لم يعد متصورا الا في انتمائها الى الجامعة الوطنية العربية . واعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد الا ان تنعزل مصر لينفرد بها اعداؤها ، وضرب فكرة العروبة في مصر لن ينتج حفاظا على مصر . وان كان يمكن ان يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الاسلامية ، فالانتماء الأعم لمصر لم يعد في المقدور تجنبه . والبديلان المطروحان شعبيا ووطنيا ، هما اما الجامعة الوطنية العربية او الجامعة الدينية الاسلامية ، وكان هذا الأمر قد انحسم في الخمسينات ، ولكنها مسألة تعود . وخبرة التاريخ المصري تطرح نفسها من جديد في وعي المصريين . ولعل هذا الأمر يكون مجالا للمداولة في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

المراجع

(١) العالم العربي والأمن القومي المصري . خيرى عزيز . مجلة الفكر العربي . العددان الرابع والخامس ١٥ أيلول (سبتمبر) ـ ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨ . السنة الأولى

(٢) العالم العربي . . المرجع السابق .

(٣) الحركة السياسية في مصر . طارق البشري . (القاهرة ١٩٧٢) ص ٢٣٤ . كما يراجع كتاب « الجامعة الاسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل » . د. محمد عمارة بيروت ١٩٧٦ .

(٤) سعد زغلول يفاوض الاستعمار . طارق البشري . (القاهرة ١٩٧٧) .

(٥) الاستعمار الاوروبي لأفريقيا في العصر الحديث . د . زاهر رياض . ص ٢١ .

(٦) التجربة والخطأ . حاييم وايزمن . الترجمة العربية . ص ٣٦ .

(٧) A Short History of Africa, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 188—189.

(٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125—126

(٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125—126'

(٩) Britain and the Arab States, Seton—Williams, p. 123.

(١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ . ابراهيم امين غالي (تراجع نصوص هذه المسألة في الكتاب) ص ٢٦٨ ـ ٢٧٥ .

(١١) سيناء المصرية . . المرجع السابق . ص ٢٨٠ ـ ٢٨٦ .

(١٢) التجربة والخطأ . . المرجع السابق . ص ٦٣ ـ ٧٠ .

(١٣) التجربة والخطأ . . المرجع السابق . ص ٨١ .

(١٤) اتجاهات الصحافة المصرية ازاء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ ـ ١٩٣٦ . د . عواطف عبد الرحمن (رسالة دكتوراه لم تنشر بعد . وقد تفضلت الدكتورة المؤلفة فاطلعتني عليها) ص ٩٦٦ ـ ٩٦٧

(١٥) Britain and the Middle East, Sir Readerd, Bullard, p. 71.

(١٦) سيناء المصرية . . المرجع السابق ص ٢٩٨ .

(١٧) سعد زغلول . . المرجع السابق . يراجع الفصل الخاص بالسودان .

(١٨) صحيفة الاخوان المسلمين . غرة جمادي الأخرة ١٣٥٢ هـ .

(١٩) صحيفة النذير ٢٨ جمادي الأخرة ١٣٥٨ هـ.

(٢٠) صحيفة الصرخة ١٣ يناير ١٩٣٤ .

(٢١) صحيفة مصر الفتاة ٧ مارس ١٩٤٠ .

(٢٢) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية . . المرجع السابق » ص ٢٤١ ـ ٢٤٨ .

(٢٣) الشهيد احمد ماهر ، تصنيف محمد ابراهيم ابو رواع . الجزء الأول . ص ٩٢

(٢٤) مضابط مجلس الشيوخ . جلسة ٢٠ يوليه ١٩٣٧ .

(٢٥) اتجاهات الصحافة المصرية . . د . عواطف عبد الرحمن . المرجع السابق . ص ١٨٣

(٢٦) المكرميات (مجموعة خطب وبيانات) جمعها احمد قاسم جودة . ص ١٤٦ . . الخ

(٢٧) تراجع بشيء من التفصيل في « الحركة السياسية . . المرجع السابق ، ص ٢٣٧و ٢٤٠ .

(٢٨) محاضر المحادثات السياسية والمذكرات المتبادلة بين الحكومة المصرية وحكومة المملكة المتحدة ، مارس ١٩٥٠ - نوفمبر ١٩٥١ . طبع وزارة الخارجية المصرية . ص ٢٢ .

(٢٩) محاضر المحادثات . . . المرجع السابق . ص ٢١١ - ٢١٣ .

٢ ـ الحركة الشيوعية

وفي الأربعينات ايضا ، ظهرت الحركة الشيوعية كواحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت أسهاما لا بأس به بين فيالق حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار ، وأغنت السياسات الوطنية بمفاهيم جديدة ، تتعلق بالمضمون الاجتماعي لحركة التحرير الوطني ، والتصنيف الطبقي للمجتمع ، والتأكيد على التحرر الاقتصادي من الاستعمار جنبا الى جنب مع التحرر السياسي ، فضلا عن صياغة خريطة الصراعات الدولية على أساس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة ، الأمر الذي كان له اثره في انضاج الفكر السياسي المصري ، فيما تلا الاربعينات من أعوام ، عندما رسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية في ضوء ارتباطها بحركات التحرر الوطني ضد الاستعمار ، ووصلها الاستقلال السياسي بالتحرر الاقتصادي والتنمية الاقتصادية المستقلة .

على ان المهم في الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا ، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة ، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المسلمين والأقباط وذلك في اطار مفهوم الجامعة السياسية . ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الاقباط خاصة . وكان في الحركة الشيوعية من التكوين العضوي لتنظيماتها ، كان فيها من الأقباط خاصة . وكان في الحركة الشيوعية من حيث التكوين العضوية لتنظيماتها ، كان فيها من مستوياتها المختلفة ، ولا يبدو ان مسألة المسلمين والاقباط قد حظيت باهتمام فكري ما من مفكري التيار الشيوعي ومنظميه في مصر . انما مورس عدم التفرقة بوصفه بداهة من بداهات الوجود السياسي . كما لا يبدو ان برنامجا لتنظيم في هذا التيار قد عالج امرا كهذا .

وان ما يستحق الوقوف ازاءه ، ليس الموقف الفكري والتنظيمي للحركة الشيوعية من مسألة الاقباط والمسلمين ، ولكن موقفها الفكري والتنظيمي من الاطار الذي يحكم

هذه المسألة وهو مفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الاشارة الى دور الوفد وثورة ١٩١٩ في بناء الجامعة الوطنية التي قامت على اساس القومية المصرية ، والى دور الاخوان المسلمين الذي قام على اساس من الدعوة للجامعة السياسية الدينية الاسلامية ، والى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة ازاء هذا الأمر .

ويمكن القول بان كلا من القوى السياسية ذات الأثر في مصر ، قد أتخذت موقفا ما من هذه المسألة او من فروعها ، محاولة ان تصوغها وفق مصالحها ، او ان تصوغ نفسها في ضوء موقف فكري التزمته في بناء ذاتها . ويمكن القول ايضا ، انه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة في هذا الشأن ، فان واحدا منها لم يخرج قط عن واحد من امرين ، الجامعة السياسية الوطنية ، او الجامعة السياسية الدينية ، كل هذا الا ما كان من امر الحركة الشيوعية في مصر خلال الاربعينات ، لأنها بشكل عام جاوزت هذا الصراع ، وقفزت من فوقه الى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم في حله خلال هذه الفترة ولا أنضاف صراعها ضد أحد التيارين رصيدا للتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت الحركة الشيوعية الفكر الماركسي بطبيعة الحال . وهو يتضمن اساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقي للمجتمعات ، يبرز على حساب التصنيفات القومية ويكاد يؤكد ان للجامعة القومية مضمون طبقي برجوازي ، وفقا للفكر السائد في الأربعينات ، ويرفع شعار « الأممية » توحيدا لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية . . وبغير الدخول في جدل نظري حول هذا الأمر ، فانه اذا كان لهذا الاساس وظيفة نضالية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية في أوروبا خاصة ، لئلا تنساق الشعوب ، وراء صراعات لا تفيد الا الطبقات الحاكمة ، ولكي تتضافر هذه الجهود في مواجهة « أممية » النظام الرأسمالي ، فان هذا الأساس النظري كان يحتاج الى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التي تخوض صراعها التحريري الوطني ضد الاستعمار . وليس من رابطة عضوية تصل بين طبقتين عاملتين في بلدين احدهما مستعمر والآخر مستعمر . وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبين ، احدهما يخوض صراعه التحريري الوطني والآخر تجاوز هذا الصراع . ومهما تقاربت مصالح الشعوب في كفاحها ، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمييز . وان الأبنية التاريخية والحضارية والموروثة . فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة الجغرافية السياسية ، كل ذلك يبقى مميزا للجامع القومي كجامع سياسي ، لا ينطمس الا لحساب جامع قومي آخر .

وقد ادرك بعض كبار مفكري الماركسية هذا الأمر ، وأولوه بعض اهتمامهم . كما أدركته الحركات الشيوعية في بلاد التحرر الوطني ، التي كسبت فيها الحركة الشيوعية اصالة وتميزا بوأها مركز القيادة في حركة التحرير الوطني ، كالصين ويوغسلافيا مثلا .

على ان الذي حدث في مصر ، ان العنصر القومي قد تميز بالضمور الشديد لصالح مفهوم للأممية تميز بالتضخم الشديد ، وذلك حتى في أطار الفهم الماركسي التقليدي لحركات التحرر الوطني . ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصة التي لابست الحركة الشيوعية في مصر والبلاد العربية ، والتي حدت كثيرا من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمي ، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية . وتتعلق هذه الظروف بالوجود الأجنبي اليهودي في قيادات التنظيمات الشيوعية ، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب الى اهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة ، ولكنه يتبعثر في صراعات تنظيمية ، تمصيرا للحركة الشيوعية ، وضد الوجود الأجنبي اليهودي في قياداتها .

يذكر احمد صادق سعد « ان الحركة الماركسية نشأت في الأوساط المثقفة ثقافة غربية ، وظلت محصورة فيها وفي مراكز صغيرة من الفئات العمالية . . » ، « ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة ، بأن هناك حائلا ضخما ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعدمين في المدينة والريف » ، ثم يوضح اثر هذا النزوع الغربي « لم نتنبه لتلك الكتلة الضخمة من الشعب ـ الفلاحين ـ التي كانت الطبقة العاملة وما زالت مرتبطة بها بحبل سري قوي » ، وان الحركة الماركسية « لم تستوعب تراثه الخاص (الشعب) وأساليبه التقليدية وأشكال هيئاته » ، وان الفكر الماركسي ظل « الى درجة كبيرة امرا منفصلا عن الطريق الخاص الذي يمكن ان تسلكه مصر نحو الاشتراكية »[1] .

ويذكر الياس مرقص « ان عاملا آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية في المنطقة العربية ، هو انها نشأت اول ما نشأت على يد افراد من الأقليات القومية او العنصرية او الطائفية وفي اوساط هذه الاقليات . واننا اذ نسجل ذلك ، ليس غرضنا دمغ الحركة الشيوعية بالخيانة او بانحراف اصولها ، وانما هدفنا تقرير الحقيقة التالية : ان تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التي حالت دون تحقيق الاندماج الضروري بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية ، بين العقيدة القومية والعقيدة الاشتراكية العلمية » ، ثم يشير الى نقطة اخرى « ان مبدأ اخضاع النضال في كل بلد لمصالح البروليتاريا العالمية ، ارتدى اكثر من اي وقت مضى ، شكل خضوع وثيق لمصالح وتقديرات الوطن الاشتراكي الأول (الاتحاد السوفيتي) وقائده الملهم الذي حقق النصر على الفاشية الدولية (ستالين)»[2] .

الحزب القديم :

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية ، الى المادة التاريخية الغزيرة التي

أخرجها الدكتور رفعت السعيد في خمسة كتب صدرت له في السنوات العشر الماضية[٣] . ووجه الحرص في هذا الاستناد ، ان هذه الكتب جمعت اوفى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى ، وانها صيغت كمؤلفات تاريخية ، من وجهة نظر جاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية ، وبلغت حد الانتماء الفكري والسياسي والتاريخي لها ، والى اعتبار تاريخ هذه الحركة في مصر هو مقياس النظر السياسي ومحك التقييم التاريخي للأحداث عامة . ووجه الوفرة في المادة التاريخية انها كافية لفهم المواقف والاحداث ، ووجه الفائدة في أثبات وجهة نظر الباحث ان لا يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأولية وما صنف ، بحيث يمكن اعادة ترتيب المادة وتقييمها مع الاطمئنان الى حجتها .

والحادث ان كتبت مؤلفات عن الحركات الشيوعية في البلاد العربية منذ العشرينات ، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم استيعابها للاوضاع المحلية ، وعن شططها في الانتماء للحركة الشيوعية الدولية ، شططا افسد عليها بعض حصنها السياسي في ادراك متطلبات حركة التحرير الوطني ضد الاستعمار . مثلما اثير عن الحزب الجزائري الذي خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية عليه ومثلما اثير عن الحزب السوري اللبناني . ولا يظهر ان الحركة المصرية قد حظيت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية ، ولعل السبب انها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسي يعتد به حتى الأربعينات ، ولم يتوافر لها الوجود الفعال الا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة ان الحزب الشيوعي الانجليزي كان من الضعف بحيث لم يظهر له اثر على الحركة المصرية في فترة الاحتلال البريطاني لمصر ، على خلاف اثر الحزب الفرنسي في كل من سوريا ولبنان والجزائر في فترة الاستعمار الفرنسي لهذه البلاد ، كما يمكن ملاحظة ان الحركة المصرية قد تواكب ظهورها الفعال في الأربعينات مع احتدام القضية الفلسطينية . فصارت المسألة الفلسطينية مما لا يسهل اغفاله في تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة .

تأسيس الحزب الشيوعي اللبناني في ١٩٢٤ تقريبا ، من يوسف يزبك وفؤاد شمالي وعدد من المثقفين وعمال التبغ « وبحضور جوزيف برجر مندوبا عن الأممية الشيوعية » وما لبثت لجنته المركزية ان شكلت من خمسة اعضاءهم « ارتين مادونيان ، هيكازون بوبادجيان ، يوسف يزبك ، فؤاد شمالي ، جاكوب تيبر » . وكان الأخير يهوديا روسي الأصل قدم الى بيروت من فلسطين وانتخب سكرتيرا عاما للحزب ، «وفي فلسطين تأسس الحزب الشيوعي على يد نفر من اليهود الروس ، وتزعم الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زيام . وكان يعتبر من أبرز خبراء الكومنترن بشئون الشرق العربي » . اما في الجزائر

وبلدان المغرب العربي ، فقد كانت المنظمات الشيوعية شبه فروع محلية للحزب الفرنسي الذي تأسس في ١٩٢٠[٤] ، ويظهر من هذه الاشارة ان كان ثمة وجود يهودي في قيادة الحركات الشيوعية في بلاد الشام ، وهي البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية .

اما عن مصر ، فيذكر الياس مرقص ان ظهرت في العشرينات « حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسني العرابي وروزنتال وأنطوان مارون وسلامة موسى ، بمشاركة عدد من موفدي الكومنترن وجلهم من اليهود الروس ، امثال أفيجدور وناداب وآخرين » وأن الحزب « ظل ضعيفا يعتمد على أعضاء من الأقليات والاجانب ، وسار على نهج يساري متطرف فحارب حزب الوفد وسعد زغلول »[٥] ، ويذكر د . السعيد انه ما ان افرج عن حسني العرابي بعد القبض عليه في ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومنترن (الدولية الشيوعية) ، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعي ، وكانت الخطة « هي الاستغناء عن الكوادر الأجنبية والاعتماد قدر الامكان على ايفاد كوادر مصرية ، وعمالية على الأخص للدراسة والتدريب في جامعة كادحي الشرق بموسكو » . . ويبدو ان موقف العرابي هذا جر عليه عداء الكثيرين فيما بعد ، حسبما يظهر من هجوم مارسيل اسرائيل عليه .

وعلى اية حال ، فقد كان من بين من سافر الى موسكو للدراسة وقتها، عبد الرحمن فضل ومحمد دويدار وعبد العزيز مرعى[٦] ، ومنهم محمد عبد العزيز الذي عاد من موسكو ليصبح سكرتيرا للحزب المصري ، ثم ظهر انه عميل للشرطة . وهذا العميل الذي تولى قيادة الحزب ، كان احد اليونانيين هو من رشحه للقيادة ويقال ان الكومنترن هو الذي عينه[٧] .

اتيح للدكتور السعيد ، ان يجمع في كتبه اقوالا لمن ادركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامى ، أورد عن عبد الرحمن فضل ، ان حسني العرابي كان يهاجم الأجانب بشدة وخاصة اليهود ، ويحكى عبد الرحمن عن تجربته في موسكو « كان هناك عرب آخرون من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين ، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود » ويحكى عن نشاط الحزب المصري « لكن اليهود والأجانب لعبوا دورا سيئا وأضروا بالحزب وبالعمل الحزبي . لقد حذر لينين من الصهيونية ، قال أنها أخطر من الرأسمالية ، أكد أكثر من مرة على اهمية تعريب الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية ، بينما كانت هناك عناصر اجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية ، كان هناك روزنتال وابنة روزنتال وأصدقاء روزنتال ، وحتى الكومنترن عندما أرسل مندوبا الى مصر أرسل (أفيجدور) ، وهو زوج ابنة روزنتال ، وكان هناك شخص يهودي عربي في الكومنترن مسئولاً عن الشرق الأوسط كله أسمه (ابو زيام) وكان خطيرا جدا . . كان لا يريد ان يتولى اي

عربي منصبا قياديا في أحزاب الشرق الأوسط . كان يساعده عدد من اليهود في الكومنترن وكان شخصا لبقا . كان ينفذ الأغراض الصهيونية ، وكلما كنا نادي (أرابيزاتسيا) أي التعريب تهاجمنا بشدة . بل انهم عملوا لنا نقداً لأننا رفعنا شعار (أرابيزاتسيا) وأنا شخصيا حوكمت أمام هيئة الكومنترن . أبو زيام قال في المحاكمة ان العرب لا يصلحون لأنهم متخلفون . . . لكن بعد ذلك حدث تطهير في الكومنترن وأبعد ٧٠ شخصا صهيونيا ، وهذا يؤكد مخاوفنا »(٨) .

كما يحكي محمد دويدار (كان عاملا بالسكة الحديد وانضم للحزب الشيوعي في ١٩٢٧ وسافر الى الاتحاد السوفيتي لدراسة الماركسية) ، « الانطباع العام هو ان المجموعة العربية كانت محط اهتمام العناصر اليهودية الأصل . كان المصريون أقلية (حوالي ١٢ شخصا) ، وكان هناك حوالي ٣٠ فلسطينيا وآخرين من الجزائر ومراكش والعراق وسوريا . لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود ، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود . كان معظم موظفي القسم الاداريين والمترجمين من اليهود والعرب ايضا ، وكانت لنا نحن المصريين وجهة نظر في ذلك ، وأعلنا ان هذا التكوين لا يتلاءم مع طبيعة ظروف البلدان العربية . . . وباختصار خضنا نحن المصريين صراعا ورفعنا شعار (أرابيزاتسيا) اي التعريب ، لكننا هوجمنا بشدة بل ، ونظمت لنا محاكمة في الجامعة بحجة اننا شوفينيون واعداء للسامية . وللأسف فان العناصر العربية الأخرى برغم ثوريتها ، الا أنها انجرفت في التيار وشاركت الآخرين في حملة الهجوم على العناصر المصرية ، الأمر الذي ادى الى عزلنا والى هزيمتنا في معركة التعريب . . .

« كان المسئول عن القسم العربي يهودياً من أصل روسي هو أبو زيام وأسمه الحركي (حيدر) ، وكانت له سلطات مطلقة ، وكان هناك ايضا مسئول آخر هو جوزيف برجر ، وقد عمل برجر على ان يدخل الى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا كمشرفين على القسم العربي ، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة . . . وكان المشرفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة وكثيرا ما كانوا يقللون من شأننا ، والحقيقة انني لا استطيع ان أتهم جميع اليهود ، لكنني أكاد أوقن أن بعضهم كان عميلا صهيونيا بينما كان هناك يهود مخلصون . . . وباختصار فانني أعتقد ان ثمة عناصر كانت تتعمد اختيار الطلبة العرب من مستويات فكرية وثقافية متخلفة ، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح » ، وأشار الى العناصر التي كانت تقاوم التعريب واضطهاد الكوادر العربية في الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فلما أثار دويدار هذه المسائل اتهم بأنه « برجوازي صغير » .

ثم حكى عن قصة عودته الى مصر « الحقيقة ان العناصر المعادية التي اشرت اليها فيما سبق ، كانت تضع العقبات امام عودة الكوادر العربية الى بلادها ، وذلك حتى تتاح لهم الفرصة هم وأعوانهم . . . والذي يصمم على العودة كانت تسد في وجهه الطرق

بحيث يدمر وهو في طريق عودته . فمثلا محمود حسني العرابي كان في موسكو عندما تقرر ابعاده عن سكرتارية الحزب (المصري) وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبد العزيز بدلا منه » ، فلما طلب العرابي العودة اعطوه تذاكر السفر دون اية نقود ، وان دويدار نفسه لم يستطع العودة الى مصر الا عبر جولة في البلاد العربية ، على انه بعد عودة دويدار الى مصر اتصل بالدكتور عبد الفتاح القاضي وآخرين و « اتصلنا جميعا بهنري كورييل وانضممنا الى تنظيمه »[٩] .

هذا عما كان يحدث للشيوعيين المصريين والعرب في موسكو ، أما ما كان يحدث في مصر ، فيذكر الدكتور القاضي « وكان يأتي موفدون عن الكومنترن ولكن بكل أسف كان اغلبهم من اليهود »[١٠] . كما يحكى ادوارد ليفي (محامي مختلط بالاسكندرية ، ماركسي ، ولد في ١٩٠٢ ، واعتقل في ١٩٤٨ وطرد من مصر في ١٩٥٦) عن تأسيس جمعية Essayists الثقافية اليسارية في ١٩٢٥ ، ان كان اعضاؤها يونان ويهوداً وشواماً وقليلاً من المصريين الاقباط والمسلمين ، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات لعبت دورا في التنظيمات الماركسية التي ظهرت بعد ذلك ، وان ليون كاسترو الصحفي الذي كان على صلة بسعد زغلول في العشرينات ، ظهر ككادر يساري ولعب دورا في اتحاد أنصار السلام في ١٩٣٧ وصار صهيونيا ، وان لجنة السلام التي انشأها جاكو دي كومب كانت تضم « في الاساس عناصر يهودية ويونانية ، وكان هناك ايضا انجليز كثيرون ، ولهذا انا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم . لقد خشيت من وجود الانجليز »[١١] .

البدايات الأولى :

في ١٩٣٤ أسس بول جاكو دي كومب ما سمى « اتحاد انصار السلام » ، الذي جمع معظم اليساريين الأجانب من عدة جنسيات وخاصة اليونانيين والمدرسين الانجليز ، وبأغلبية يهودية ، وارتبط بالتجمع العالمي للسلام الذي يدعو الى مناهضة الفاشية الأوروبية ومناهضة الدعوة الى الحرب ، وكان دي كومب شابا سويسريا تعلم في ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعي الألماني ، وجاء الى مصر مع ابيه صاحب شركة المقاولات ، لاداء بعض اعمال الشركة بأسوان . ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الايطالية وغزوها للحبشة ، وضد النازية الألمانية ، وساندوا الثورة الأسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا ان اثنتهم السفارة الأسبانية بمصر . وقد حل الاتحاد بعد نشوب الحرب العالمية ، وسافر عدد من اعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية ، وبقي عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب في بلادهم الأصلية[١٢] .

ويحكى دي كومب انه بعدما حل الاتحاد ، ظهرت « جماعة البحوث » من نحو ثلاثين شخصاً اجنبيا او مصريا ذوي ثقافة أجنبية ، للقيام بدراسات تعرف الأوروبيين بأوضاع

المجتمع المصري . وفي ١٩٤٣ أصدروا كتابا بالانجليزية بعنوان « مصر الآن » ليوزع على الجنود الانجليز .

ويذكر « الحقيقة ان احد العوامل المساعدة ان الانجليز كانوا يرحبون بالتعاون معنا خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، وان ليون كاسترو الذي اتخذ مواقف يسارية من موقع المعاداة للنازية كان صهيونيا « ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة في هذه الايام ، حيث اندفع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل اعداء الفاشية بمن فيهم الشيوعيون»، ثم ذكر عن كاسترو وأمثاله « أظهروا انهم في خوف شديد من جماعة الاخوان المسلمين »[١٣] .

من مجمل هذه الوقائع ، يظهر أولا ان هؤلاء اليساريين الأجانب ظهروا سياسيا في مصر كجزء من الحركة الأوروبية المعادية للفاشية ، وهم اذا كانوا اهتموا بالثورة الأسبانية كشاغل يأتيهم مما وراء الحدود ، فلا يظهر لهم اهتمام قط بثورة اخرى جرت « وراء الحدود » ايضا في فلسطين عام ١٩٣٦ . ويظهر ثانيا ، ان كثيرا منهم كان ـ على يساريته ـ صهيونيا ، يعادي الفاشية في الأساس من حيث ممارساتها ضد اليهود ، ويكسب بهذا العداء وصفا ديمقراطيا . ويظهر ثالثا ، أنهم وجدوا ترحيبا من الانجليز بنشاطهم في مصر .

ولا جناح على أجنبي ان ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجرا او منفيا ، ولكن التساؤ ل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث ، الأول ان نشاطهم بمصر امتد الى الحياة السياسية المصرية مما سترد الاشارة اليه واضحة ، والثاني ان يسارية الكثير من يهودهم ـ وهم كثر ـ امتزجت بالصهيونية وهي حركة موجهة في الأساس ضد الوطن العربي ومصر ، والثالث ان ترحيب الاحتلال البريطاني بنشاطهم في مصر ، لم يقتصر على نشاطهم ضد الفاشية الأوروبية في الدوائر الأجنبية ، ولكنه كان « خوفا من اتجاه المصريين نحو الالمان » ، اي انه كان ترحيبا يتصل بالسياسات المصرية وتياراتها .

ويحكى ايلي ميزان (أخو زوجة دي كومب ، موظف بشركة الاعلانات الشرقية ، احد مؤسسي تنظيم ايسكرا . اعتقل في ١٩٤٨ وطرد من مصر في السنة التالية) ، أنه بعد وصول هتلر للحكم في المانيا سنة ١٩٣٣ ، نشأت في مصر « جمعية مكافحة العداء للسامية » برئاسة كاسترو ، وقامت بالدعاية ضد النازي والدعوة لمقاطعة البضائع الالمانية « كانت اللجنة مكونة اساسا من اليهود وعدد قليل من الأرمن واليونانيين ، ولهذا كان تأثيرها قليلا وسط الشعب المصري »[١٤] .

ولم تكن بمصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية ، والمعاداة للسامية مصطلح

اوروبي الأصل اوروبي الدلالة ، وبهذا فأن جمعية كتلك لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية للفاشية ، بوصف ان الفاشية تمثل نمطا من الحكم الاستبدادي ، ولكنها كانت حركة يهودية معادية في الأساس للمسلك النازي ضد اليهود . لذلك لا يبدو مقنعا ما صور به الدكتور رفعت السعيد الأمر ، من ان النشاط الفاشي في مصر هو الذي كان حافزا لهذا النشاط الديمقراطي المضاد « وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية في عدد من التجمعات والاندية »(١٥) . وان ما يقال عن النشاط الفاشي في مصر غير واضح الدلالة ، ان كان المقصود به استبداد الملك ونفوذ الاحتلال ، فهما قديمان من قبل الثلاثينات ، ولا يؤثر عن الاجانب واليهود انهم اهتموا بمقاومتهما ، بل لعلهم كانوا بسببهما في عافية . وان كان المقصود ما ظهر في مصر في الثلاثينات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاة ، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقا لحل المشاكل المصرية ، يمكن ان يجري تقييمها بالموازين المستمدة من البيئة المصرية ، لتقدير مدى الصواب او الخطأ بشأنها ، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح « الفاشية » . وان كان المقصود انهم نشطوا ضد الفاشية الاوروبية ، فهذا نشاط اوروبيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية في بلد المهجر .

يقول دي كومب ، ان « الحزب الشيوعي الفرنسي ، كان يرى انه يمكن لكوادر اجنبية ان تقود العمل الحزبي في بلد مستعمر وكان هذا موقفهم العملي في الجزائر . وهذا موقف خاطىء . ولموقفي هذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي قبولي عضوا فيه . . » ويذكر « كنت ارى ان الأجانب لا يمكن ان يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وان يقودوها»، ويقرر ان تاريخ الحركة الشيوعية بدأ في مصر بعد تنحيته(١٦) . فلما تقدم الالمان الى مصر خلال عام ١٩٤٢ ، نزح كثير من اعوان دي كومب الاجانب واليهود الى فلسطين ، فيما عدا احمد صادق سعد ويوسف درويش وريمون دويك ، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين ، وتكونت « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » وبدءوا نشاطا عماليا تعهده يوسف درويش ومحمود العسكري في لجنة العمال للتحرر القومي ، وكذلك « لجنة نشر الثقافة الحديثة » وأنشئت مجلة الفجر الجديد التي رأس تحريرها احمد رشدي صالح(١٧) .

ومن جهة اخرى وجد شاب ايطالي الأصل هو مارسيل اسرائيل ، كان يستهدف انشاء حزب شيوعي « تحرير الشعب » ، وكان عضوا باتحاد انصار السلام ، ثم خرج منه مع ريمون اجيون وراؤول كورييل (أخو هنري كورييل) وفتاة يونانية لانشاء تنظيم شيوعي . وفي اوائل ١٩٣٩ كون مارسيل اسرائيل وراؤول كورييل وهنري كورييل وريمون اجيون وعزرا هراري والأنستان استرستون وهنريت أربيه ، كونوا « الاتحاد الديمقراطي » .

ويذكر الدكتور رفعت السعيد ان كان هؤلاء من انصار « التمصير » في اتحاد انصار السلام ، فضلا عن جماعة من الايطاليين المناهضين للفاشية وبعض المصريين ، وان هذا الاتحاد كان تجمعا علنيا تقف خلفه « جماعة سرية ماركسية تتكون هي الأخرى من اجانب وحدهم » ، وكان هدفها جذب اكبر عدد ممكن من الشباب المصري للاتحاد ، ثم يجري الاختيار منهم للتنظيم السري الماركسي[١٨] .

ثم يذكر انه ما لبث ان اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسية السرية وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه ، الأول اتجاه هنري كورييل الذي رأى ضرورة البدء في تأسيس تنظيم شيوعي يرفع شعار التمصير ، والثاني اتجاه هليل شوارتز الذي رأى « أن شعار التمصير شعار شوفيني (أي قومي متعصب) وانه لا فرق بين مصري واجنبي في صفوف حركة أممية الأهداف » . والثالث اتجاه مارسيل اسرائيل الذي يقول بالتمصير « لكنه يتشدد الى درجة منع الأجانب من المشاركة بأي دور قيادي » . فأنشأ الأول « الحركة المصرية للتحرر الوطني » (ح . م) ، وأنشأ الثاني « ايسكرا » وانشأ الثالث « تحرير الشعب » . وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطي ، وحل محله « المركز الثقافي الاجتماعي » يحركه كورييل . فلما أسس كورييل (ح . م .) لم يعد المركز الا مجالا لنشاط الأجانب . كما أنشىء نادي « الثقافة والفراغ » يهيمن عليه مارسيل اسرائيل وزوجته جانيت ، اللذين كانا على صلة بهيئة شيوعية بفلسطين ، وأغلق النادي في ١٩٤١[١٩] .

وكان مارسيل اسرائيل وتنظيمه الذي يصر على « المصرية الكاملة » للقيادة كان يركز في دعوته السياسية على المادية الجدلية ؛ اي الدعاية ضد الدين ، وبلغ الأمر الى حد محاولة نشر هذه الدعوة في المقاهي مما تعرض بسببه احد الاعضاء للضرب[٢٠] .

ويقال ان مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية « الخبز والحرية » ، فيها انور كامل وفتحي الرملي وأسعد حليم وصالح عرابي وعبد العزيز هيكل ، وانه كان يمد انور كامل بالمال[٢١] . على أن اعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة ، ويذكر اسعد حليم انه في ١٩٣٩ « بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا ، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب اكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة ، وبدأنا نحشد في ندوات (الفن والحرية) عمالا وكادحين . وخلق هذا رد فعل ، وبدا التفاوت والتناقض واضحا . هم اغنياء ارستقراطيون ومثقفون ونحن فقراء ، وحدث تمايز بدأ قادة المجموعة لا يرحبون بحضورنا . ومن هنا برز التساؤل لماذا لا نؤسس ناديا خاصا يكون مستقلا ومصريا » ، ونشأت الخبز والحرية[٢٢] . كما يحكي انور كامل « لم يكن معنا اجانب مطلقا . والحقيقة انه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية . . لكنني لم أكن أرتاح اليهم ولم أكن اتصور ان أجنبيا مهما كان اخلاصه ، يمكن ان يصبح زعيما لحركة شعبية مصرية . . » ،

« لكنني وزملائي جميعا صممنا على ان تكون (الخبز والحرية) حركة مصرية ١٠٠ ٪ » ، « انهم اتهموني بالشوفينية » ، « في ذلك الحين كانت هناك تيارات عديدة وغير واضحة ، الاتحاد الديمقراطي ، معارضة العداء للسامية ، وحركات واندية وجماعات اخرى عديدة اجنبية وغير واضحة الاتجاه ، ولم نكن نفهم ماذا يريدون بالضبط » .

وانكر انور كامل تماما ان مارسيل كان على صلة بهذه الجماعة ويقول « خلال وجودي بالسجن (١٩٤٠ - ١٩٤٦) كان الأجانب ينتهزون هذه الفرصة لاجتذاب العناصر التي اجمعها ، فاعود لابذل جهدا في اختيار عناصر جديدة ، وبعد قليل اعتقل من جديد » ، « انا لا استطيع ان اتهم هؤلاء الأجانب ، لكنني فقط ارفض تصميمهم على قيادة حركة مصرية . والغريب انهم لم يكتفوا بالمشاركة في الحركة ، وانما كانوا يصممون على قيادتها »(٢٣) .

اما عن ايسكرا ، فيحكى ايلي ميزان « انا اتصلت بالاتحاد الديمقراطي . . وهو كان تنظيماً مفتوحاً بعكس جمعية السلام ، وانا وهليل شوارتز عملنا لفترة من الوقت مع هنري كورييل في الاتحاد الديمقراطي » . وفي يناير ١٩٤٢ اتصل بهم كيبريو وجمع عددا من كل من الاتحاد وجمعية السلام وقابلهم بيوناني دعاهم لانشاء حزب شيوعي « وعلى الفور قررنا البدء في تأسيس تنظيم وكونا لجنة مركزية » .

ورغم اننا لم نعرف من هو اليوناني الذي لبوا نداءه على الفور ، فقد كانت هذه هي بداية ايسكرا ، الذي تكونت أول لجنة مركزية له من « ايلي ميزان ، هليل شوارتز ، ماكس أوديت » . ويحكي ميزان ان كان المفروض اشتراك كورييل معهم « ولكن شوارتز اعترض على ذلك قائلا ان كورييل سبق اعتقاله بتهمة الشيوعية وانه مكشوف للبوليس . . . وانه لا يتبع قواعد الأمان ، وهكذا استبعد كورييل من القيادة »(٢٤) . ويلاحظ ان ايلي ميزان ذكره صادق سعد بقوله انه كان شابا بارزا في جمعية طلابية اسمها « الاتحاد الطلابي العالمي لمكافحة اللاسامية » بالقاهرة ، وانه « غمض عينيه عن النشاط الصهيوني الذي كان يجري في هذه الجمعية الطلابية وحولها »(٢٥) . وكان لضيق الصلة بشوارتز ومن مؤسسي ايسكرا معه .

كما يلاحظ ان شوارتز وفقا للرواية السابقة استبعد كورييل من تأسيس ايسكرا ، ولعل ذلك ما دفع كورييل الى المناداة بالتمصير لينشىء تنظيما آخر . ووجه هذا الاحتمال ، ان الخلاف بين الرجلين حول « التمصير » ، ان جاز انه حقيقي فلم يكن بالأهمية التي تبرر انشاء تنظيم آخر ، ما دام عرف فيما بعد من مسلك كورييل احتفاظه بالمراكز القيادية الحقيقية في ايدي الأجانب . والمهم ان رواية ميزان تظهر اسبقية نشوء ايسكر على (ح . م) بدليل استبعاد كورييل ، واذا صح قول الراوي فان استبعاد

كوريل قام على دعوى الأمان التنظيمي ، لا على الخلاف حول التمصير .

وبالنسبة لنشأة (ح . م) ، يذكر دي كومب « واستنادا الى تأييد مارتي كون كوريل ح . م »[٢٦] . ومارتي هذا كان عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي ، وكان على علاقة شخصية واسرية بكوريل . ولما طرد كوريل من مصر في ١٩٥٠ ، وسافر الى فرنسا ، اتصل بالحزب الفرنسي وبمارتي وقدم له تقريرا عن الأوضاع السياسية في مصر « وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب (الفرنسي) يطرد مارتي ويتهمه بالجاسوسية ، فكتبنا تقريرا الى الحزب الفرنسي شرحنا فيه وجهة نظرنا في اتهام مارتي . وبعد ايام فوجئنا بالاومانيتية (صحيفة الحزب الفرنسي) تنشر تقريرا للمكتب السياسي يقول ان مارتي كان على علاقة باثنين من المصريين مشكوك فيهما ، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتي »[٢٧] .

وعلى اية حال فان صحت رواية دي كومب عن رفض الحزب الفرنسي قبوله عضوا فيه بسبب اصراره على مصرية الحركة الشيوعية ، فان تأييد مارتي في البداية لكوريل يكشف عن وهن الاساس الذي قام عليه شعار التمصير على يد كوريل .

ويحكى كوريل انه في ١٩٣٧ سافر للعلاج بالخارج « وقبل سفري اتصل بي مارسيل اسرائيل ، وكان معه مجموعة من حوالي عشرة اشخاص كانوا مجرد برجوازيين صغارا ، كنت أنا برجوازيا . والبرجوازية لها عيوب كثيرة ، لكن لها ميزة هامة هي اتساع الأفق . واحسست انهم مجموعة من ضيقي الأفق ، مجرد موظفين صغار . . وأحسست بالقرف منهم » ، ويذكر عن نشاطه السياسي « يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلي : شيوعيون اجانب قادمون من الخارج (مدرسون اساسا) يتصلون بأجانب مقيمين في مصر . . . (وبعد ذلك بمدرسين مصريين) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين » .

ويحكي عن سنة ١٩٤٢ « في البداية كنا وحدنا . . ففي ابان حوادث فبراير . . طبعنا منشورا باللغة العربية نقول فيه للمصريين لا تتصوروا ان الألمان افضل من الانجليز ، وخرجت لاوزعه بنفسي وجورج بواتييه » . ويذكر ان ايسكر كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الانجليز ، لكنه كان يعادي الفاشية والانجليز معا ، ولما اعتقل في ١٩٤٢ « استفدت فائدة كبرى . لقد مارست احتكاكا مباشرا وحادا مع كثير من السياسيين هم في الأساس من ابناء البرجوازية الصغيرة . . احسست احساسا عميقا بان البرجوازية الصغيرة تموج بحركة وطنية عارمة »[٢٨] .

ومن ناحية اخرى ، فاذا كان غلب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيها اجانب ويهوداً، فقد وجد خط آخر ضعيف ، انبت فيه التنظيمات والمجموعات الشيوعية من

عناصر مصرية فقط . وفي نطاق المادة التاريخية المتاحة ، يمكن الاشارة الى « منظمة القلعة » ، التي بدأت نشاطها في ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية اشخاص ، خمسة منهم طلبة بالثانوي فضلا عن طالب ازهري وعامل وحرفي ، وقد اتصلوا بالفكر الماركسي من خلال صلة عضو المنظمة مصطفى هيكل بعبد العزيز هيكل وانور كامل عضوي « الخبز والحرية » . وفي فبراير ١٩٤٢ كونوا منظمتهم التي تستهدف الاستقلال الوطني والاقتصادي والتأميم . ورغم عجز المنظمة الفني من حيث الطباعة والصحافة ، امكنها النمو بين الطلبة من ناحية ، وبين الفلاحين في الدقهلية خاصة من خلال نشاط الطلاب العائدين الى الريف في اجازاتهم . وبلغ عدد اعضائها في ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضوا . كانت المنظمة تتصور انها التنظيم الوحيد ، فلما اكتشفها الأخرون واكتشفتهم ، ما لبثت ان جذبت الى التنظيمات الأخرى وايسكرا خاصة عن طريق شهدي عطية الشافعي في ١٩٤٧[٢٩] .

كما يمكن الاشارة الى مجموعة كانت من امتداد الحزب الشيوعي القديم كان منها د . عبد الفتاح القاضي ، ومحمود حسني العرابي الذي انشق عنها بعد قليل ، وعبد الرحمن فضل ومحمد دويدار ود حسونة ، وانضم اليها عبد الفتاح الشرقاوي ، وكانت « تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما ترفض الفكر المادي » ولكن ما لبثت هذه الجماعة ان اتصلت بتنظيم كورييل واتحدت معه . ويذكر د . القاضي انه اتصل بكورييل عن طريق ضابط شيوعي انجليزي . ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبد الفتاح الشرقاوي في ١٩٤٥ مكونا « اتحاد شعوب وادي النيل »[٣٠] .

والمهم الاشارة هنا الى ان المنظمات الشيوعية التي نشأت مصرية صرف ، ما لبثت ان انجذبت للتنظيمات ذات القيادات الأجنبية اليهودية ، التي هيمنت وحدها فترة ما على الحركة الشيوعية . ولكن هذا الوضع لم يستقر ، وحدث من الاضطراب في سير الحركة الشيوعية بسبب هذا الوجود الأجنبي اليهودي ما سترد الاشارة اليه بعد قليل .



الأجانب والسياسة المصرية :

تقتحم هذه النشأة فكر القارىء ووجدانه . هذا الوجود الأجنبي في حركة سياسية مصرية ، كان وجودا غير مسبوق ، ومطعنا عليها ممن عارضها من معاصريها . ولكن لا يبدو ان احدا صور هذا النشاط الاجنبي بتلك الكثافة التي تظهر في مؤلفات الدكتور رفعت السعيد . وقد اورد المؤلف عددا من الاعتبارات المفسرة لهذا الأمر ، منها النشاط الاقتصادي لليهود في مصر وقتها ، اذ كانوا يمثلون ٩٨ ٪ من العاملين في البورصة ، ويشاركون بالادارة والتوجيه في نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨

شركات ، وخاصة في البنوك وشركات التأمين . ومنهم اسر لعبت دورا هاما في النشاط الزراعي والعقاري والمصرفي والصناعي ، مثل عائلات قطاوي وهراري وموصيري وكورييل وسوارس(٣١) . كما ان التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية في مطلع القرن العشرين كانت « مجرد انعكاس للبروليتاريا الأجنبية الموجودة بكثرة في مصر . . » وفيهم ايطاليون ويونانيون وأرمن لعبوا دورا في اضرابات العشرينات وساهموا في تأسيس اولى النقابات العمالية(٣٢) . كما انتجت افواج المهاجرين الاجانب الى مصر في مطلع هذا القرن ، ما صار به اكثر من نصف المهنيين بمصر منهم في ١٩٠٧(٣٣) .

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله « نخطىء لو تصورنا ان الأجانب كانوا جميعا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصري ، فثمة جاليات كانت مكونة اساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين . كانوا يمارسون بالضرورة احتكاكا يوميا ومباشرا ، ليس فقط بجماهير المصريين ، وانما ايضا بمشكلات الحياة الاجتماعية في مصر » ، « ووسط العمال والمثقفين الأجانب قامت حركة سياسية نشيطة ، اتخذت مسارا اشتراكيا ويساريا واضحا ، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل(٣٣) .

هذا التفسير للوجود السياسي الأجنبي اليهودي ، ترد عليه ملاحظات تبدو هامة . فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزولون فقط عن البيئة المصرية . بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة . ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم . وهناك الامتيازات الأجنبية التي تجعل لهم من اية طبقة او فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة ، وتبقيهم في وضع متميز لا يخضعون فيه لسيادة الدولة المصرية ، وتشكل رباطا قوي الأصرة بين الأجنبي وبلده الأصلي ، يستمد من تبعيته له الحماية والرعاية والتعالي على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع . وهناك نظرة النازحين الأوروبيين الى المصريين كشعب محكوم ، لهم عليهم مزية الانتماء الى دول حامية قوية . وهناك في المقابل التكوين الحضاري للمجتمع المصري ، بنظمه وشرائعه التي تمنع الأجانب ان يندمجوا في البيئة الاجتماعية والسياسية ، فليس لهم تول لوظائف عامة او الدخول في هيئات نيابية - قروم ذلك رغم كل محاولات الاحتلال البريطاني ، وليس لهم التزواج مع المصريين ، سواء المسلمين او الأقباط الأرثوذكسي المذهب ، هذه واحدة .

والثانية ، ان البيئة الحضارية المصرية ، على قدر من التطور التاريخي والأصالة ، بما لا يجعل المصريين محتاجين الى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم . وذاكرة المصريين تعي جيدا نهضة محمد علي وثورة عرابي وغيرهما . والملاحظة الثالثة ان تلك النظرة التي تسوي بين العامل المصري والعامل الأجنبي في المركز الاجتماعي والسياسي ، ولا تعترف بغير الحائط الطبقي كحائط للعزلة ، انما تتجاهل العنصر القومي ، وهو مصدر

قوة الحركة السياسية ضد الغزاة . ولا يقتصر ذلك على مصر كحالة مخصوصة . ولا يظهر ان الأجانب الوافدين مع الاستعمار عمالا كانوا او غير عمال ، قاموا بدور ايجابي في تحرير اي من الدول المغزوة . واذا قيل بيانا لدور الأجانب « الطبيعي » في الصراعات السياسية بمصر ، ان ليون كاسترو صاحب صحيفة « ليبرتيه » كان « نموذجا فريدا لهذه الاتصالات » بين عناصر البرجوازية الأجنبية وحزب الوفد[٣٤] . فلا يظهر ان علاقة سعد زغلول بكاسترو تجاوزت حدود علاقة زعيم مصري بصحفي اجنبي يقيم بمصر ويتعاطف مع الوفد ، ولم يظهر ان اجنبيا ساهم في تأسيس الوفد او شارك في عضويته ، بله ان يكون من قادته المهيمنين على قراراته السياسية .

•يذكر الدكتور السعيد اسبابا ساغت لديه مبررا لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسي والاجتماعي منذ الثلاثينات ، قال « ثم تأتي احداث الثلاثينات العاصفة لتخلق مبررات لتزايد الاهتمامات السياسية والعمل السياسي والاجتماعي وسط الجاليات الأجنبية . ومن هذه المبررات ، الفاشية وامتداداتها السياسيه والتنظيمية في مصر . التيارات الدينية وانعكاس نموها على وضعية الأجانب في مصر . الحرب العالمية الثانية وتارجح مصير كل الأجانب واليهود خاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر . . »[٣٥] .

ولا يكاد يظهر لقارىء التاريخ المصري ، ان كان للفاشية الأوروبية امتداد تنظيمي بين المصريين . ولم يعرف ان كان لأي من النازية الألمانية او الفاشية الايطالية مثل هذا الامتداد الحزبي بين المواطنين في مصر . ويبدو ان مقصود الأستاذ الباحث يقتصر على ما يراه امتدادا سياسيا ، بين فاشية اوروبا وبين احزاب المسلمين التي عناها باشارته عن نمو التيارات الدينية . وبهذا يكون المبرران الأولان لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، هو ظهور تيارين سياسيين بين المصريين ، مصر الفتاة باتجاهه القومي المصري ، والاخوان المسلمين باتجاهها الديني الاسلامي القوي . والملاحظ في هذا الشأن ان الاخوان المسلمين ومصر الفتاة . لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطية النيابية ، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها في مصر ولا أساس التهديد لها ، انما كان الملك والاحتلال البريطاني هما المناهضين الأساسيين لها . والملك والاحتلال قديمان لا يصلحان سببا للنشاط الأجنبي الطارىء في الثلاثينات ولا يتواكب معهما . فاذا كان يمكن نسبة نشاط الأجانب هذا الى ظهور الاخوان ومصر الفتاة ، لزم التسليم بأن هذا الاقتران ليس مصدره مناهضة هذين التنظيمين للديمقراطية ، ولزم البحث عن علاقة السببية التي أنتجت هذا الاقتران في خصائص اخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين ، على ما سترد الاشارة اليه .

اما عن المبرر الثالث ، وهو تارجح مصير الأجانب واليهود خاصة ، مع

هجمات جيوش المحور على مصر في الحرب ، فان هذا التأرجح يبرر هجرتهم من مصر ، او تشكيل ما يساهمون به في التصدي للجيوش الوافدة . وهو على اقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم تابعا لبلادهم وموجها للأوضاع الأوروبية ، بحسبانه نشاطا لجاليات في مهجر ، وهو بهذا الوصف يفيد انهم هم من يعتبر « امتدادا سياسيا وتنظيميا » لصراعات بلادهم ، لا ان تعتبر التنظيمات المصرية هي هذا الامتداد ، بله أن تعتبر التنظيمات المصرية هي النوابت المستزرعة ، ويعتبر نشاط الأجانب من الثوابت الأصيلة في التربة المصرية .

ان حقيقة المبرر الثالث ، لا تتعلق بتلك الحرب وبهجوم الألمان كسبب لنشاط الأجانب في السياسة المصرية ، او بمعنى ادق ان هذا السبب مع صحته لا يحمل تلك النتيجة ولا يفضي وحده وبذاته اليها . انما السبب الذي قد يحمل هذا الأمر ويفضي بذاته اليه ، هو الغاء الامتيازات الأجنبية ، الذي جرى على أثر معاهدة منترو قبل الحرب العالمية بعامين . وفقد الأجانب بالغائها مظلة الحماية لمصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية . ولعلهم ارادوا بولوجهم في انشطة السياسة المصرية ، ان يستعيضوا عن تلك الحماية بنوع من الوجود السياسي المؤثر في الأوضاع المصرية . وغنى عن البيان ان الوجود السياسي الذي من شأنه حماية مصالح الأجانب الممتازة ، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة انشائه تنظيمات يسارية ماركسية ، تهدد نظام الملكية الخاصة في مصر . انما يجري الحديث هنا في سياق ما يوجبه المنطق في فهم حركة الأجانب السياسية عامة في مصر . اما اتخاذ هذه الحركة شكلا يساريا محددا ، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة ، فهذه امور يتعين بحثها في نطاق الظروف الملموسة لكل من حركة المجتمع المصري بتياراته المختلفة ، ولوضع الأجانب والحركة اليهودية في ذلك الوقت .

والخلاصة في ضوء ما سلف ، ان اهتمام الأجانب واليهود بالوجود في السياسة المصرية ، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين ، احدهما قومي مصري منفتح على الحركة العربية يدعو الى مقاطعة كل ما هو أجنبي سلعا وبضائع وغيرها، والآخر ديني منفتح على حركة الجامعة الاسلامية ، يدعو الى مقاطعة كل ما هو اجنبي فكرا ونظما . كما تعاصر مع الغاء الامتيازات الأجنبية واسترداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على ارضها .

وفي صدد الحديث عن مصر الفتاة ، يذكر الدكتور رفعت السعيد ، ان دعاوى احمد حسين تمثلت في رفض النظام النيابي والدستور والديمقراطية ، وتأييد النظامين النازي والفاشي مما كان اداة في يد القصر وأحزاب الاقلية بمصر ، ويقول « كان لا بد لهذه الدعاوى من ان تثير الذعر في نفوس الأجانب ، واكثريتهم تربت وتثقفت واطمأنت في

رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستوري في اوروبا . . ولا بد له ايضا ان يبث الرعب في نفوس اليهود ، وهم كثيرون بشكل ملحوظ وسط الجاليات الأجنبية ، ولا بد لكل أجنبي يقيم في مصر ان يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادىء العشرة التي صاغها احمد حسين لتؤهل معتنقها كي يكون جنديا من جنود مصر الفتاة ، ويجد منها (احتقر كل ما هو اجنبي بكل نفسك ، وتعصب لقوميتك الى حد الجنون) . ويذكر ان النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد . وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين ، يأتيهم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها[٣٦] .

واذا جاز تصوير اكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستوري ، فلم تكن الوظيفة التاريخية للاجانب بمصر قط انهم رسل الديمقراطية اليها . ومع اول احتكاك فعال بين مصر والغرب في القرن التاسع عشر ، كانت مصر المستقلة تأخذ عن اوروبا باختيارها ما تراه خيرا لها حسب تصورها . ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية ، الا وفود الاستعمار عليها وفي ركابه هؤلاء الاجانب . ضربوا صناعة محمد علي وافسدوا الاقتصاد المنتج على عهدي سعيد واسماعيل ، وحطموا دستور العرابيين ، وأفلسوا الفلاح بالديون والفوائد . تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لمن أطمأنت نفوسهم الى فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الاصلاح الدستوري ، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم ، او عن النظم المطبقة في اوروبا نفسها .

واذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك . فلم تكن مصر تنتظر من غير ابنائها من يكافحون عنها الشرور . وكان خليقا مناهضة هذه الاتجاهات في رحاب ثورة ١٩١٩ وتقاليد الكفاح المصري الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الاجنبي معا .

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية في مناهضتها . واحتقار كل ما هو اجنبي شعار وجه للدعوة لتفضيل الانتاج المصري وانماط المعيشة المحلية ، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار . ومصر الفتاة عدل عن دعاويه غير الديمقراطية منذ ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت المبكر من نشاط الاجانب . واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة اجنبية في ١٩٣٧ ايا كان نصيبه من الصحة[٣٧] ، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة في يد الأحزاب المصرية الأخرى ، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة في يد الاجانب ، ولا تقوم تهمة كهذه على « عميل » وتنحسر هي نفسها عن الأصيل ، بله ان تنهض بها للاصيل ذريعة للنشاط السياسي في غير بلده . كان الأجانب واليهود العاملون في السياسة

المصرية يمقتون مصر الفتاة ، لسبب آخر غير حرصهم على الديمقراطية (لم يكن لأي منهم ، ولا كان اي منهم يتوقع ان يكون له حق في ترشيح او انتخاب او غيره من حقوق ممارسة الديمقراطية للمواطنين) وهو اثارة مصر الفتاة لدعاوى العصبية القومية ، بحسبان ان مصدر الاطمئنان الاساسي للوجود الأجنبي بمصر هو نفى هذا العنصر القومي او ضموره .

وفي صدد الحديث عن الاخوان المسلمين ، يذكر الدكتور السعيد « كان حسن البنا يؤكد انه يريد الحكم ويريد حكومة اسلامية . . والحقيقة ان القصر قد حاول وباستمرار استخدام بعض رجال الدين وبعض رجال الأزهر كاداة لمجابهة الحياة الدستورية وحكومة الاغلبية . . » ، « كان لا بد لذلك كله ان يثير هواجس الأجانب وكلهم غير مسلمين ، واكثرهم علمانيون ، وكان لا بد للاجانب ولأعداء المحور منهم خاصة ان يشعروا بالرهبة تجاه هذا التحالف الذي نشأ بين الاخوان المسلمين والقصر الملكي ، ثم بين الاخوان وعملاء المحور ودعاته من ناحية اخرى » ، « فاذا وضعنا ذلك كله في اطاره العام ، حيث كانت جحافل النازي تدق ابواب مصر بالفعل ، لأمكننا ان نتصور المناخ العقلي والفكري والنفسي الذي عاشت فيه القوى العلمانية والديمقراطية اليسارية في صفوف الجاليات الأجنبية ، والذي دفعها حتما الى العمل والنشاط باتجاه تقدمي ، واذا كانت حراب الفاشية تتجه اولا ضد اليهود ، فقد كان طبيعيا ان يتجه الكثيرون من ابناء الطائفة اليهودية في مصر (وعددها ٦٢,٩٥٣١ وفقا لاحصاء ١٩٣٧) الى مجالات العمل المناهض لها[٣٨] .

وبصرف النظر عن العجلة في وصف من ايدوا المحور من المصريين اثناء الحرب بالعمالة* ، فان ما يمكن ان يوجه الى حركة الاخوان من نقد او هجوم ، انما يتمثل في كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجها السياسي والاجتماعي ، وان تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف السائد للقوى الوطنية والديمقراطية المختلفة ، حسبما تعورف عليه من متطلبات المعركة ضد الاحتلال الاجنبي واستبداد الملك ، وانها انحصرت في نمط من الفكر الاسلامي قد لا يستجيب للواقع المعيش في اطار الاهداف والمطامح العامة

(*) تأييد بعض المصريين للمحور خلال الحرب ، مسألة تصلح مثالا نموذجيا للتباين بين « التقدير المصري » وبين موقف الأجانب . يمكن لتيار مصري ما ولو على خطأ في حساب القوى السياسية والظروف ، أن يفكر في امكان الاستفادة من الصراع المسلح المحتدم بين ألمانيا وبريطانيا ، على أمل الفكاك بمصر من الاحتلال البريطاني . وتندرج مثل هذه المحاولة في اطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستخلاص الحقوق المصرية ، ومناقشتها لا تكون باطلاق أوصاف الخيانة والعمالة ، ما دام لم يوجد ما يؤكد قيام علاقة من هذا النوع ، انما بوزن الأمر بميزان بحث الظروف الملموسة لتقدير مدى الخطأ والصواب . أما موقف الأجانب فهو أبعد عن التقديرات المصرية وأدخل في مراعاة روابط جنسيتهم أو روابطهم السياسية في اطار دولهم الأم ، أو روابطهم كطوائف وجاليات في المهجر .

للامة ، وانها وضعت الجامعة الدينية السياسية كبديل عن الجامعة الوطنية ، بما يهدد وحدة الامة في صراعها ضد الاستعمار ومن اجل الارتقاء . كل ذلك نقد يمكن ان يتجه اليه من منظور مصري او قومي عام وفي نطاق السياسات المصرية . وهو مهما بلغ لا يفيد ولا يصلح تبريرا لنشاط سياسي من الأجانب ضدهم . وان النقد الذي يوجه للاخوان من حيث اغفال الجامعة القومية ، يوجه بالضرورة ضد الاجانب من حيث اغفالهم للجامعة ذاتها . وغني عن البيان ان نقد الاجانب اولى ، باعتبارهم هم انفسهم خارجين عن التصنيف القومي بالتعريف ، ولأنهم لا يقيمون جامعة بديله لما يهدمون ، جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن اجل التقدم والاستقلال . ونقد تحالف الاخوان مع الملك صواب من منظور قومي ديمقراطي وتقدمي ، ولكنه لا يوجه كاتهام للاخوان على ايدي الاجانب ، فالقومية وحدها هي وعاء النظر الى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقية . وان العلمانية حسبما جرت على السنة كثير من المصريين في الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعني الا امرين ، تجريد سلطة الملك الاستبدادية من أي ادعاء ديني يسند نظامه ، وتحقيق المساواة التامة بين المسلمين والاقباط في « المواطنة » فكرا وحقوقا .

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الأجنبي في السياسة المصرية . فان ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الاجانب للتحرك السياسي ، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك . وفي هذا الشأن يذكر الدكتور السعيد عددا من العوامل ، وهي ترجع الى « الامتيازات الاجنبية التي كانت تحمي النشاط السياسي وسط الاجانب حتى لو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة » ، « عنصر اللغة ، فحتى في نهاية الثلاثينات لم تكن اوليات الادبيات الماركسية قد ترجمت الى العربية . . وهكذا انفرد التقدميون الاجانب بالقدرة على (استيراد) كتب ومجلات شيوعية (احتماء بالامتيازات الاجنبية وبحكم احتكاكهم الثقافي بأوروبا وبحكم ترددهم الدائم عليها) وانفردوا - والى حد كبير - بالقدرة على الاطلاع عليها »[٣٩] .

ولا شك انه رغم الغاء الامتيازات الأجنبية في ١٩٣٧ ، بقيت بعض آثارها تكفل للأجانب حماية نسبية محددة باتفاقية منترو وحواشيها ، لمدة مؤقتة تنتهي حسب الاتفاقية في ١٩٤٩ . ولا أعتراض على ان هذه الآثار ، كان من شأنها حماية النشاط الأجنبي نوعا ما ، كما لا اعتراض على يسر حصول الأجانب على الأدبيات الماركسية والاطلاع عليها . على ان وجه الاعتراض يتعلق بما يستخلص من هذين العنصرين ، عنصري الامتيازات واللغة . ولا يظهر ان البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر اجنبي لينقل اليها فكرا ما . وحركة الترجمة من ايام محمد علي غنية عن البيان ، وحركة انتقال الأفراد بين مصر

والغرب غنية عن البيان ايضا . وتطلع العقل المصري الى فكر الغرب وحضارته كان مشبوبا ، بل لعله كان اكثر مما يلزم ، بل لعله تجاوز نطاق الاستفادة الى مشارف الضرر ، بل لعله في عرف البعض قد اوغل في الضرر . ومع مراعاة ان نقل الفكر الاشتراكي عامة ، والفكر الماركسي خاصة ، كان اصعب من غيره ، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل الى درجة الاستحالة ، التي تستدعي قيام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية .

وقد عرض الدكتور السعيد في كتابه « اليسار المصري . لما كان ينشر من هذا الفكر في صحف ومجلات علنية ، مثل كتابات اسماعيل مظهر وعصام الدين حفني ناصف ونقولا حداد وعبد الفتاح القاضي وحسني العرابي ، ومثل مجلة الحساب ومجلة روح العصر ، فضلا عما كان ينشر في مجلتي الهلال والمقتطف ، وكل ذلك يجري في صحافة مصرية . لم تكن تلك الكتابات بطبيعة الحال من الكثرة التي يودها من يتعاطف مع الاشتراكية او الماركسية ، ولكن وجودها يدل على قيام الامكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية ، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره . ومع التسليم بيسر (استيراد) الأجانب للأدبيات الماركسية ، فان ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها ، لان اليسر اللغوي بينهم وبين الالسن الأوروبية يفيد عسرا لغويا بينهم وبين اللسان المصري ، ولم يكن غالبهم على المام كامل باللغة العربية المنقول اليها . وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوي ، فان سهولة النقل تصلح سببا لتيسير نقل الفكر ، ولكنها لا تقوم سببا مقنعا في ان يكون لهم دور تنظيمي ، بله ان يكونوا هم مؤسسو التنظيمات ومحركوها وقادتها ، والحادث ان قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمي . اما نقل الفكر بالترجمة او اعداد الدراسات المبسطة مثلا ، فلا يظهر انهم انفسهم اولوه القدر الكافي من نشاطهم في هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات . وقد ذكر احد اعضاء تنظيم ايسكرا « كنا لا نقرأ الا كتبا فرنسية »(٤٠) .

التنظيمات الهامة :

ظهرت جماعة الفجر الجديد (عرفت فيما بعد بتنظيم الطليعة الشعبية للتحرر ، وطليعة العمال) ، من اتحاد انصار السلام ، من صادق سعد وريمون دويك ويوسف درويش . كانوا يهودي الديانة مصريين من أصول غير مصرية ، واعتنق يوسف الاسلام في ١٩٤٧ والآخران في ١٩٥٧ . كانوا خلية مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجر كثيرون الى فلسطين خوفا من الزحف الألماني اثناء الحرب . وأصدروا مجلة الفجر الجديد في ١٩٤٥ ، وضموا اليهم وقتها احمد رشدي صالح ، لأنه اكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة « واضطررنا ان نشرح له الأمر ، وعلاقتنا بالمجموعة الأجنبية السرية التي تعمل

خلف مجموعة الدراسات ، وكيف ان هذه المجموعة هي التي ستمول المجلة »[41] . وقامت الجماعة بنشاطها في صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين ولجنة العمال للتحرير القومي . وانضم اليها عناصر مثقفة وعمالية بلغت بهم نحو ٢٥ عضوا[42] . ويعتبر صادق سعد ان استقلال هذه المجموعة عن الأجانب « كان قراراً هاما وفريدا في الحركة الشيوعية » ، اذ استمرت المنظمات الاخرى والأجانب يلعبون فيها دورا كبيرا « مما اثر في سياساتها في تقديري » . ويقول « ظلت بعض التنظيمات الماركسية التي تأسست في مصر اقرب الى الاممية ، ولها علاقات خاصة حلقية بابناء جنسيات مختلفة » . ثم يحكي ان بعض اصدقاء هذه المجموعة في لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها « بسبب اعتراضهم على وجودنا - اليهود - فيها ، والحوا على انسحابنا . . فتركنا لجنة الصحافة آسفين . . »[43] . ولكنهم استمروا الموجهين الاساسيين لجماعة الفجر الجديد .

اما ايسكرا فقد انشأها شوارتز مع غيره ممن سلفت الاشارة اليهم . وكان يرفض التمصير رفضا صريحا بغير مداراة . واستعان على ذلك بقوله عن لينين ، انه يمكن لطلائع اجنبية ان تلعب الدور القيادي في بلد متخلف ، بحسبان مصر هي هذا البلد المتخلف ، وما لبث ان ضم تنظيمه نحوا من ٩٠٠ عضو منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي ، ويبلغ قسم الطلبة فيه حوالي ٣٠٠ طالب . وكان منهجه في العمل دراسة الكتب - الماركسية والمناقشة حولها ، وفقا لمنهج دراسي يستند الى تحصيل ٢٧ كتابا . ويستغرق هذا الجهد نشاط الأعضاء دون ان يمكنوا من النشاط السياسي الجماهيري ، الذي لم يبدأ الا مع تصاعد الحركة الشعبية الوطنية في ١٩٤٦ . وكان التجنيد للتنظيم يتخذ طابعا عائليا ومن خلال الحفلات والاختلاط والرحلات . وتألفت لجنته المركزية من شوارتز وايلي ميزان وسدني سلامون وعزرا هراري وارمان بيليس ، وخبير شؤون التنظيم والمشرف على النشاط الطلابي سدني سلامون . ومع ضغط الأعضاء المصريين ، شارك في اللجنة المركزية في وقت لاحق شهدي عطية الشافعي وعبد المعبود الجبيلي[44] .

اما (ح . م .) الذي انشأه كورييل ، فقد رفع شعار التمصير ، وضم في مستوياته المختلفة غالبية مصرية ، ولكن جرى ذلك حسبما كشفت المادة التاريخية المتاحة ، بطريقة ومن خلال اطر فكرية وتنظيمية تضمن لكورييل ونفر قليل معه الهيمنة الفردية على التنظيم . ضم مثقفين مصريين وعمالا من شبرا الخيمة والمحلة وصولات من سلاح الطيران ونوبيين وسودانيين ، ونفرا من الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الاشارة اليهم[45] . وكانت اللجنة المركزية تضم كورييل وجو متالون وعشرة من المصريين . ان كورييل الذي اعلن شعار التمصير وضم الى لجنته المركزية اغلبية مصرية ، قد عاجل التمصير بشعار آخر هو « التعميل » ، اي سرعة جعل القيادة عمالية . يقول عبده دهب « بدأنا عملية تجنيد واسعة

واتصالات على نطاق كبير ، وبعد سنة تقريبا رفع كورييل شعار « التعميل »[٤٦] . ويشرح كورييل هذا الهدف الذي اعلنه بعد سنة واحدة « قد وقعنا في خطأ كبير ، فان عملية التمصير تمت بالتصعيد السريع للعناصر المصرية . . . وتصورنا انه يمكن التعميل بنفس الطريقة ، اي ان يصعد العمال بغض النظر عن مستواهم الفكري الى صفوف القيادة ، وصعدنا الى القيادة عددا كبيرا بقصد ان نشعر العمال بانهم الملاك الحقيقيين للتنظيم » ، « ادى التصعيد السريع للعمال الى اضعاف التكوين الفكري لقيادة التنظيم ، في ظروف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية ، ويواجه مشكلات نظرية وفكرية خطيرة»[٤٧]. هذا يعني ان «التعميل» لم يكن فعالا، ولا كان يمثل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم، بل انه صار ضارا لأنه أضعف التكوين الفكري للقيادة. ومعنى ذلك ان « التعميل » السريع هنا قد أدى الى ان يصير « التمصير » شكليا، أي ان التعميل نفى التمصير كاجراء جاد. وجرى التعميل بقرار من كورييل، لا يظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية. بل جرى على الرغم من الغالبية المصرية في القيادة ويحكى كورييل «ان المثقفين في قيادة التنظيم قالوا ان المسافة الواسعة بين الأجنبي والمصري حتمت التمصير ، ولكن المسافة تقل كثيرا فيما بين المثقف والعامل المصري » ، بما يفيد ان هؤلاء لم يتحمسوا للتعميل ، وان لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة . كما يفيد شعورهم بالجامع الوطني بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كورييل . وبهذا لا يظهر مقنعا ما يقال ان المثقفين المصريين كانوا يتركون اماكنهم في القيادة طواعية للعمال[٤٨] . بذلك يظهر ان التمصير قد أفسد بالتعميل الذي جرى . وكان كورييل صاحب القرار فيه .

والاسلوب الثاني الذي اتبعه كورييل للهيمنة على التنظيم ، هو اسلوب بنائه ، اذ جرى التقسيم فيه على نحو فئوي ، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم . وكورييل هو صاحب فكرة هذا التقسيم بررها بمقولة عدم التناسب في التجنيد وكثرة الطلبة فيه . وضم اقساما مستقلة لكل من اليمنيين والليبيين والاثيوبيين والسودانيين . وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمي ، لما لا يخفي من عزلة كل فئة عن الأخرى ، وانه « ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم »[٤٩] . واذا كان من المعروف ان من اهم وظائف التنظيم اللينيني كونه بوتقه انصهار بين المثقفين الثوريين والعمال ، فان ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهرية ، ويعزل كلا من الفئات عن غيرها .

والاسلوب الثالث المكمل ، هو اتباع الاحتراف الثوري بالنسبة لبعض الأعضاء ، بأن يتفرغوا للنشاط السياسي مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم ، وللفكرة تطبيقات عديدة معروفة في الأحزاب المختلفة ، ولكن في ظروف كون كورييل هو الممول الأساسي للتنظيم ،

فان الاحتراف من شأنه ان يؤدي الى تبعية للمحترف بالنسبة لكوريل . ويذكر فوزي جرجس « هنري كورييل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على اسس شخصية »(٥٠) .

لذلك فان المادة التاريخية التي اخرجها الدكتور السعيد ، لا تفضي الى ما انتهى اليه عن (ح. م .) من ان « عملية التمصير قد تمت على أفضل وأسرع وجه ممكن ، بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية ونضالية ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكز القيادة . . ولم يكن في قيادة (ح . م .) كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب . . »(٥١) . فالتمصير لا يعني الغلبة العددية ، انما يعني السيطرة وسلطة التوجيه والتقرير . والقول بأن التمصير تم بأسرع مما يجب ، يوحي بأن كان الابطأ هو الأصوب ، كما لو ان الأصل او الطبيعي ان تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين شؤونهم ، على نحو ما كان يبرر كرومر وأمثاله بقاء الاحتلال ، صاحب رسالة التحضر لمصر المتخلفة . ان الواجب الا نغفل البدء ، وهي ان شعار التمصير نفسه شاذ ، شذوذ تأسيس اجانب لحركة وطنية ، لأن الشعار هدف ، والمصرية ليست هدفا ولكنها نقطة بداية تقوم مقام البداهات . التمصير هنا شعار يرفعه اجنبي بينما المصرية هي وجود المصري وذاته .

معركة التمصير :

لم تكن مشكلة الوجود الأجنبي وسيطرته في التنظيمات الشيوعية خافية ، منذ نشأة هذه التنظيمات . والأجانب انفسهم كمشكلة جرى حولها الخلاف بينهم عند اصل نشأة التنظيمات ، وما اتخذوه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملاينة . وذلك يؤكد اقرارهم بغرابة هذا الصنيع ، الذي وجدوا ضرورة للتصدي له بالاستهجان او الانكار او التبرير . وقد بدأت المطالبة بالتمصير قبيل نشأة التنظيمات ، اذ طالب بها محمد نصر الدين في الاتحاد الديمقراطي . وبعد نشأة (ح. م) قامت المطالبة بين مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضي ،وتركزت تحفظاتهم حول دور الأجانب في التنظيم وأساليب العمل فيه. ويحكي القاضي ان عبد الفتاح الشرقاوي دخل (ح. م) على مضض لأنه كان يؤمن باقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المادي وتتمسك بالاسلام . ويحكي الشرقاوي ان خلافه كان « يتركز حول موضوعي الدين وتواجد الأجانب في التنظيم »(٥١) . ويحكي عنه كورييل « انضم الينا وهو ضدنا ، لأننا غير مصريين ، لكنه انضم الينا ليكسب خبرة ليؤسس تنظيما جديدا ، وفعلا انسحب الشرقاوي يوم ٦ اكتوبر ١٩٤٥ . . كان يفهم الماركسية فهما اسلاميا صرفا » . وكون هؤلاء في ١٩٤٥ « منظمة اتحاد شعوب وادي النيل » . ويحكي فوزي جرجس الذي انضم الى مجموعة القاضي ، ان كان لديهم تحفظات على (ح . م .) تتعلق بدور الأجانب في التنظيم وسيطرة كورييل من خلال

الروابط الشخصية على بعض الأعضاء . وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم « العصبة الماركسية » في ١٩٤٦ ، متفقين على عدم ادخال اجانب في التنظيم مطلقا مع الغاء التكوين الفئوي(٥٢) . ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة « كانت بطبيعة الحال تحمل نفس التحفظات » وكونوا منظمة « الطليعة ـ اسكندرية »(٥٣) . وهكذا انشق عن (ح . م .) ما كون ثلاثة تنظيمات ، وذلك رفضا للوجود الأجنبي .

ومن ناحية اخرى ، يظهر انه مع ظهور النشاط الشيوعي كجزء من حركة المد الوطني الشعبي في عامي ١٩٤٦ و١٩٤٧ ، قوى الوزن السياسي للعناصر المصرية في هذه المنظمات ، واكثرهم دخل الحركة الشيوعية من منطلق قومي(٥٤) ، يستهدف بكفاحه تحرير بلده من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسي والاقتصادي ـ وبهذا الوجدان السياسي اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة ، وادركوا قوتهم الذاتية النسبية داخل تنظيماتهم ، وواجهوا في نشاطهم تهمة انخراطهم في تنظيمات يسيطر عليها الأجانب . وحثهم كل ذلك على المطالبة بالتمصير . ويشير محمد سيد احمد الى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات الأجنبية ، والى الشعور الراسخ بين المثقفين في قيادة « حدتو » بأن القيادة بتكوينها الأجنبي عاجزة « وانها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية استفادة حقيقية »(٥٥) . ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب اقوى ما يظهر في واقعة توحيد المنظمات الشيوعية في ١٩٤٧ ونشأة « حدتو » .

يحكي كورييل « كنا دائما نسعى للتوحيد ، وكان من شروط الوحدة ابعاد « الاجانب » ، فلما ان تمت الوحدة بين (ح . م) وايسكرا حتى أبعد الأجانب في قسم خاص « ما عدا انا وهليل شوارتز ، وبهذا تم التمصير بشكل فعلي »(٥٦) . ويظهر من هذه العبارة مدى الحاح المطالبة بابعاد الأجانب ، وان كورييل وشوارتز واجها هذا المطلب بأنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استبقاء السلطة الفعلية فيهما وحدهما . كانت دعوة التمصير تصاعدت في ايسكرا حتى اضطر شوارتز الى ضم مصريين الى اللجنة المركزية هما شهدي والجبيلي . ولكن الضغط استمر مطالبا بالتوحيد السريع مع (ح . م) ، وهدد البعض بالانقسام ان لم تتم الوحدة ، وجاء معظم الضغط من قسم الطلبة بايسكرا ، ولم يكن قطاع الأجانب يدري شيئا عن هذا الأمر حسبما يحكي محمد الجندي(٥٧) . ويحكي زكي مراد « ان الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز ، وانه قبلها على مضض ، وهكذا تحت ضغط الظروف قبلت قيادة ايسكرا الوحدة »(٥٨) .

اما عن موقف (ح. م) فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون في قيادتها ضد الوحدة مع ايسكرا ولم ترحب بها . يحكي سيد رفاعي « كنت اشعر ان الوحدة كارثة » لأن ايسكرا تنظيم غير ثوري يضم عناصر ثورية ، ومكون اساسا من أجانب ، ومن ثم يكون الواجب ،

لا الوحدة مع ايسكرا ولكن تصفيته مع ضم العناصر الثورية فيه الى (ح . م) . ويذكر محمد شطا انهم في (ح . م) لم يكونوا ضد الوحدة ولكن « ضد نوعية كوادر إيسكرا وضد تكوينها العضوي . . كما نطالب بتصفية ايسكرا وليس بالوحدة معها » . ورغم اعتراض غالبية المصريين في قيادة (ح . م) . على الوحدة فقد تمت . ويذكر رفاعي « كان كوريل هو القوة التي جرت (ح . م) للوحدة »[٥٩] . (قبل الوحدة من التنظيمات الأخرى طليعة اسكندرية ، ورفضها التنظيمان المنشقان عن (ح . م) وكذلك جماعة الفجر الجديد) .

من ذلك يظهر ان كوريل ساق تنظيمه الى الوحدة رغم معارضة غالبية المصريين بالقيادة ، وهذا يوضح مدى السلطة المنفردة التي كان يتمتع بها في اتخاذ اهم القرارات . ومن جهة اخرى فان التصوير السابق يظهر ان المصريين طالبوا بالوحدة في ايسكرا حيثما كانوا اقلية (نسبيا) ، وحيثما غلب المصريون في التنظيم الآخر ، والعكس صحيح ، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية (عدديا) في (ح. م) وحينما غلب الأجانب في التنظيم الأخر . بمعنى ان كل أقلية عبرت عن اشتياقها للتوحد مع التنظيم الذي يغلب فيها نوعها ، وكل أكثرية تنفر من الوحدة مع التنظيم الذي يغلب فيه غيرها . وهذا صراع قومي واضح الدخيلة من كلا الطرفين ، صراع حسمه كوريل بما يملك من مفاتيح السلطة في تنظيمه ، ليوازن القدرة المصرية النامية لديه بدعم اجنبي من ايسكرا . « وتمكن الخصمان اللدودان هنري كوريل وهليل شوارتز من ان يحققا . . اتفاقا تكونت على أساسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها في التاريخ المصري الحديث ، « حدتو » وذلك في يونيه او يولية ١٩٤٧ . كان عدد اعضائها ١٦٠٠ عضو منهم ٧٠٠ من (ح. م) فيهم حوالي عشرة اجانب و ٩٠٠ من ايسكرا منهم حوالي ٤٠٠ أجنبي[٦٠] .

شكلت اللجنة المركزية اولا من احد عشر عضوا ، خمسة من كل من التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الاسكندرية . ثم نقصت الى سبعة ثم زيدت الى سبعة عشر ، مع وجود مكتب سياسي من اربعة وسكرتارية من سبعة . وفي كل هذا النقصان والزيادة بقي كوريل مسؤولا سياسيا وشوارتز مسؤولا تنظيميا . وتولى اعضاء من (ح . م) المسؤولية السياسية في المستويات الدنيا ، وأعضاء من ايسكرا مسؤولية الدعاية والعمل الجماهيري . واحتفظ التنظيم بالتقسيم الفئوي له ، ولكوريل الاشراف على الاقسام غير العمالية ، وعلى الأقسام العمالية اشراف من لجنة رباعية ، اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . وانشىء ما يسمى « بلجنة الرقابة الحزبية » من أربعة اعضاء ، اثنين من كل من الأجانب والمصريين ، وهم انفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين . ووظيفة اللجنة ان يكون لها عين رقيب في كل قسم بالمنظمة وان تتابع حركة الأعضاء وأفكارهم[٦١] . فكانت جهاز مخابرات داخل التنظيم .

نمت العضوية في التنظيم بعد الوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف . ولكن تميز التنظيم بغيبة البرنامج والاستراتيجية والتكتيك واللائحة ، فلم يوجد به شيء من ذلك . كما ضمر قسم العمال وزاد ضمورا ، فانخفض الأعضاء من عمال شبرا الخيمة من ١٢٠ عاملا الى ٢٠ فقط . بينما تضخم قسما الأجانب والطلبة .

بهذا يمكن القول ان كبرى التنظيمات الشيوعية هذه ، تكونت كحلقة من حلقات صراع قومي بين المصريين وبين الأجانب (اليهود خاصة) بداخلها ، صراع كانت الغلبة فيه وقتها للهيمنة الأجنبية اليهودية المتمركزة في كورييل وشوارتز . ومن متممات هذه الصورة ، هيمنة كل من هذين على المسؤولية السياسية والتنظيمية ، رغم كل التقلبات التي عرفتها اللجنة المركزية في الشهور القليلة التالية . واشراف كورييل على الأقسام غير العمالية ، وانشاء جهاز للتخابر على الأعضاء ومتابعة حركتهم . مع الحرص على غياب المواثيق السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسي الملموس وللعلاقات الداخلية في التنظيم ، وهما البرنامج واللائحة ، رغم ما توليه اياهما الأدبيات الماركسية اللينينية من اهمية قصوى . وغياب مثل تلك المواثيق اصل ثابت ملحوظ في ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما ، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة ازاء القواعد والأهداف .

لم تمض شهور قليلة على الوحدة ، حتى اعد كورييل تقريرا بعنوان « خط القوات الوطنية والديمقراطية » ، مؤداه فيما يقال ان الحزب يجب ان يكون للشعب المصري كله وليس للعمال فقط . وبغير دخول في بحث مدى صواب الفكرة او خطئها ، وما دام لم تكشف المادة التاريخية المتاحة عن اصل هذه الوثيقة ، فالملاحظ بشكل عام ان فكرة كهذه في سياق فكر الحركة الشيوعية في تلك الأيام ، تكون على قدر من الخطورة كبير ، ازاء ادبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعي كحزب للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها في الأساس ، وتضع هذا المفهوم في مكان الأسس والأوليات التي يعتبر الخروج عنها انحرافا سياسيا وخيانة للطبقة العاملة . ان فكرة كتلك في ذلك السياق يكون من شأنها تفجير الخلافات في التنظيم ، سيما انه يصعب تجاهلها أو ازدراؤها ما دامت صدرت عن مثل كورييل ذي الهيمنة والسيطرة والنفوذ .

والملاحظ ان الحرص المعتاد من اية قيادة سياسية يملي عليها الحذر من الطرح المفاجىء لفكر او لتوجه سياسي جديدين ، وذلك خوفا من اثر المفاجأة وعدم الاستعداد في حدوث انقسامات تنظيمية . ويلاحظ ايضا ان فكرة كهذه تبدو غريبة الى حد ما على مثل كورييل صاحب شعار « التعميل » السريع وهذا يثير الحيرة عن كيفية اجرائه هذه النقلة السريعة الواسعة . والملاحظ كذلك ، ان فكرة كهذه ، لا يظن ان تصدر عن صاحبها في تلك الظروف ، الا بعد ان تدور برأسه قبل اعلانها بمدة معقولة ، بما يستبعد معه ان تكون

طرات في راس صاحبها بعد الوحدة وتكوين حدتو . فاذا امكن استبعاد طروئها بعد الوحدة كشاغل جاد ، فكيف صمم على اتمام الوحدة قبل ان يطرح امرا خطيرا يشغله كهذا الأمر . اذا كان استحسن خطا سياسيا رآه صوابا ، ولو مع المغامرة بانقسام البعض ، فكيف اخفاها مصراً على الوحدة . واذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسي مؤقتا ، فكيف طرحها هكذا سريعا . لقد انفجر الحزب الجديد بذات اليد التي جمعته ، وجاء ذلك بعد مولده بشهور قليلة . وكان « خط القوات . . . »هو القنبلة الزمنية التي صدعته في نوفمبر ١٩٤٧ .

انصدع حدتو في نوفمبر ١٩٤٧ بانشقاق ما اسمي « التكتل الثوري » ، بقيادة شهدي عطية وأنور عبد الملك وسعد زهران وآخرين ، وكلهم فيما يظهر مصريون . يرجع السبب الى تقرير كورييل سالف الذكر ، فضلا عن الاحتجاج على التقسيم الفئوي للتنظيم ، والمطالبة بزيادة نسبة العمال ، وتجريد شهدي من مهامة كمسئول عن العمل الجماهيري ومشرف سياسي على صحيفة « الجماهير »[٦٢] . واذا كان تجريد شهدي من مهامه يصلح حلقة من حلقات الخلاف اكثر منه سببا له ، فان العوامل الأخرى تتراءى وحدها كأسباب للصدع . وتوسع التكتل جدا ثم انحسر ، واتهم بانه تنظيم برجوازي صغير ، هذا الذي يطالب بزيادة دور العمال ، وترد التهمة على لسان من يرفعون « خط القوات . . » . وعلى اية حال فبعد التكتل انقسمت حدتو نفسها قسمان ، اليونسيون (نسبة ليونس الاسم الحركي للكورييل) وهم من (ح . م) ، والعادليون (نسبة لعادل الاسم الحركي لعبد المعبود الجبيلي) وهم من ايسكرا . جرى الانقسام حول « خط القوات . . » وظل شوارتز متباعدا عن الصراع . واستمر الانقسام يفكك عناصر التماسك ويصهرها ، حتى غدت حدتو وسطا مهيئا للانشقاقات .

انشق « صوت المعارضة » بقيادة اوديب حزان وزوجها سدني سلامون ، وفيه عناصر من اليونسيين والعادليين ترفضهما معا وترفض « التكتل » . ثم انشق من قسم الطلبة « نحو منظمة بلشفية » ضم عددا من الأجانب والعمال وطرح شعار « عمال ١٠٠ » . ثم طرد اليونسيون العادليين من حدتو ، فأنشأ المطرودون « حدتو العمالية الثورية » وفيها الجبيلي ومارسيل اسرائيل ، وكان ذلك في يولية ١٩٤٨ فلما قبض على اسرائيل تفرقت المنظمة ونشأ من بقاياها « نحو حزب شيوعي » التي أعلنها شوارتز بعد عودته للظهور . ثم ظهرت « المنظمة الشيوعية المصرية » بقيادة اوديت حزان وزوجها سيدني سلامون ، توسعت المنظمة حتى ضمت نحو خمسمائة عضو ثم تناقصت الى النصف تقريبا ، و « نجحت اوديت في ان تجعل كل انسان يشك في الأخر ، وفي ان تدمر وبعمد كثيرا من الكوادر المخلصة » وقد قبض عليها وعلى زوجها ثم « ما لبث اوديت بعد الافراج عنها ان

تورطت في علاقات مشبوهة ، ثم ما لبثت ان غادرت البلاد بعد ان تنازلت عن جنسيتها المصرية » . وظهرت انشاقات اخرى عديدة(٦٣) .

بهذا يظهر اولا ، ان صانعي وحدة حدتو هم من اسهم في تفجير التنظيم الجديد ، حتى تناثرت اشلاؤه في شهور قليلة من الوحدة . وقد يلقي هذا ظلا كثيفا من الظنون على هذا الأمر . واذا كان يمكن الاطمئنان الى ان الوحدة جاءت في الأساس كحلقة من حلقات الصراع حول التمصير ، بين السيطرة الأجنبية اليهودية وبين المصريين ، فانه يمكن القول بان الانشقاقات الحادثة بعد الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع . وفي كلتا الحلقتين امكن للسيطرة الأجنبية ان يكون لها الغلبة . في الخطوة الأولى امكن للعنصر الأجنبي اليهودي ان يجمع قواه ، ثم كان من آثار الخطوة التالية ان تبعثرت القوة المصرية ودمر منها ما أمكن تدميره ، واتخذت الانشقاقات أساليب ورفعت شعارات حالت دون الاستقطاب القومي للصراع .

ولا يبدو مقنعا ما قيل شرحا لظاهرة الانقسامات ، من انها ترجع الى عدم تماسك مجموعة الشيوعيين القدامى ، وانعدام الخبرة التنظيمية لدى الأعضاء الجدد مع تصميم هؤلاء الجدد على تجاهل القدامى ، وعدم مساهمة الأحزاب الشيوعية الأوروبية في توحيد الحركة المصرية ، وغياب الكومنترن الذي كان يمكنه العمل على توحيد هذه الحركة ، واختلاف جنسيات الشيوعيين الأجانب في مصر بعضهم عن بعض(٦٤) . لا يبدو ذلك مقنعا لأن عدم تماسك المجموعة القديمة هو مظهر للانقسام يفيد ان الانقسام قديم ، دون ان يقوم كسبب له . اما عدم مساهمة الأحزاب الأوروبية وغياب الكومنترن ، فقد سبق ملاحظة النشاط اليهودي في الحركة الشيوعية العربية من خلال الكومنترن ، مما رواه بعض الشيوعيين القدامى ، ومن جهة اخرى لا يبدو طبيعيا ان يكون توحيد حركة سياسية في بلد ما متوقفا على مثل هذا العنصر الخارجي ، وقد عرفت مصر حركات شعبية واسعة النفوذ بقيت عصية على الانقسام رغم غياب مثل هذا العنصر الأجنبي .

واما أثر اختلاف جنسية الأجانب في تقسيم الحركة ، فهو سبب صحيح ، مع ملاحظة انه اذا كان اختلاف جنسيات الأجانب بعضهم عن بعض يشكل سببا جوهريا للانقسام ، فكيف لا يكون اختلافهم عن المصريين سببا اكثر جوهرية لتفسير ما يحدث ، ان الأجانب في مصر مع اختلاف جنسياتهم يجمعهم جامع اجتماعي ووضع سياسي باعتبارهم جاليات في بلد مشترك ، فضلا عن كون غالبية الأجانب المعنيين هنا من اليهود ، وهذا الجامع يعزل بينهم وبين المصريين . فاذا اعترفنا بالجنسية مصدرا للصراع بين بعضهم البعض برغم ما يجمعهم ، افلا نعترف بها كمصدر للصراع بينهم وبين المصريين ، ويفسر بذلك حركة الصراع الدائر من الثلاثينات انقساما ووحدة وتناثرا وتدميرا . افلا يمكن القول بان

مسلك هؤلاء كان سبب ذلك .

ان البعض عندما يمسون هذا العنصر ، يبادرون رغم مصريتهم بالقاء تبعته على المصريين « كانت هناك نغمة شوفينية واضحة لدى بعض الكوادر . . » ، او ان ثمة حساسيات « يعاني » منها المصريون كبلد شبه مستعمر تجاه الأجانب[٦٥] . والشوفينية تعني العصبية القومية ، وتتردد كانحراف سياسي . واذا كان يمكن التسليم بما تعنيه من انحراف ان كانت توظف في سياسات العدوان على القوميات والشعوب الأخرى ، فلا يكاد يظهر وجه للنظر سليم يعيب على طلاب الاستقلال والتحرر عصبيتهم القومية ، ويبرىء من هذا العيب مقتحمي بلاد الأخرين . وقد يحاسب التاريخ اجيالا من المصريين لأنهم لم يتعصبوا لوطنهم بالقدر الكافي، وتسامحوا في مواجهة احداث جسام .

وفي مقابل هذه الحركة الأجنبية ، يروى تاريخ الحركة الشيوعية ايضا ، ان انشقاقات كاملة جاءت احتجاجا على وجود الأجانب في القيادات التنظيمية ، سواء قبل وحدة حدتو او بعدها ، حسبما سلفت الاشارة ، ويمكن ان يضاف هنا انه في ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم « الحزب الشيوعي المصري » اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة « الراية » . وكان من مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه ، مبدأ الا يضم اجانب ويهودا في صفوفه[٦٦] . وهذا الأساس واضح الدلالة في اطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية ، يؤكد النزوع الى الاستقلال عن تلك العناصر . وقد ضم كثيرا من العناصر التي أنشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها ، مثل طليعة الاسكندرية والعصبة الماركسية وغيرها . وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخي نطقت به الاحداث ، عن ان كان ثمة صراع قومي بين المصريين والأجانب في الحركة الشيوعية ، وان كثيرا من هؤلاء المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظم الحكم والأوضاع الاقتصادية ، خاضوا نضالا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات .

الملاحظة الثانية التي تظهر في السياق السابق للأحداث ، ان الفترة الزمنية التي تنحصر بين تمام وحدة حدتو وبين تفتت هذه الوحدة بالانشقاقات ، تقع بين يوليه ١٩٤٧ ونوفمبر ١٩٤٧ وتستمر في عام ١٩٤٨ ، وهذه الفترة عينها هي فترة تصاعد المسألة الفلسطينية ، سواء في فلسطين او في الوعي السياسي المصري . وهي الفترة التي شارف المشروع الصهيوني مرحلة التحقق العملي وتحقق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وانشاء دولة اسرائيل في نوفمبر ١٩٤٧ ، ثم باعلان قيام هذه الدولة في مايو ١٩٤٨ . ومن ثم ينطرح التساؤل عما اذا كان هذا التعاصر الزمني يفيد علاقة سببية اولا .

فلسطين :

يذكر كورييل « ركزنا جهودا كبيرة في عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي في مصر ،

وقاومنا في نفس الوقت الدعاوى العنصرية التي حاولت صرف الكفاح ، من كفاح سياسي ضد الاستعمار وضد الصهيونية كحركة استعمارية ، الى كفاح عنصري ضد اليهود . وكنا نعتقد ان العنصرية التي كان الاخوان المسلمون دعامتها كانت خير معين للصهيونية . . فمثلا في كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الانجليزي ، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد ، اما في قضية فلسطين فقد كان الفرق واضحا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية في البلاد »[٦٧] .

والحادث ان المادة التاريخية تفيد وقوف الشيوعيين المصريين عامة ضد الصهيونية وان يهود مصر الشيوعيين كافحوا الصهيونية في أوساط الجالية اليهودية . على ان يتعين ايراد عدد من الملاحظات ، اولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية في الأوساط اليهودية بمصر ، وبين كفاح المنظمات الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني باعتباره مشروعا استعماريا استيطانيا مهددا لمصر ذاتها . والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما ينشط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية ، انما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامة . ومفاد عبارة كوريل سالفة البيان ، ان كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر وعزل الاخوان المسلمين عن المجتمع المصري .

والملاحظة الثالثة ، ترد في عبارة ذكرها احمد صادق سعد « كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المعادية للسامية ، ورأوا مساندة بعض الماركسيين باعتبار الحركة الديمقراطية احسن درع ضد العنصرية . غير ان اغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة استغلال النشاط الماركسي بين اليهود كفرس يجري مع الفرق الصهيونية . وقد وقف زملائي في جماعة انصار السلام ضد هذه المحاولات تماما ، لا لأنهم معادين للسامية ، بل لاعتبارهم عن حق الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربية ومنها الشعب المصري » ، وضرب مثلا لهذا النوع من النشاط بايلي ميزان من مؤسسي ايسكرار[٦٨] . ومفاد هذه العبارة ان النشاط اليهودي الماركسي المعارض للصهيونية كان موظفا من بعض كبار اليهود لتأمين الطائفة اليهودية بمصر ، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كفرس يجري مع النشاط الصهيوني . ويبدو انهم اتخذوا هذا الموقف احتياطا منهم من مفاجآت المستقبل ، في ظروف لم يكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد ، وفي ظروف حذرهم من موجة عداء يثيرها ضدهم الاخوان المسلمون ، وهم المقصودون بلفظ « العنصرية » حسبما يفهم من تعبيرات هذه المرحلة ومن عبارة كوريل ذاتها . مع ملاحظة انه مع صدق وصف ـ العنصرية على الحركة الصهيونية ، فليس لمنصف ان يطلق الوصف ذاته على حركة الأخوان المسلمين ، لأنها بوصفها حركة اسلامية لا تتعلق بالعنصرية بسبب ، باعتبار ان المفهوم السياسي للحركة الاسلامية مفهوم أممي تركز جامعته على العقيدة الاسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس ، وان ليس في الاسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به .

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسياسي لكوريل بالنسبة للمسألة الفلسطينية تقرير حزبي اعده فيما يبدو في اكتوبر ١٩٤٥* . ذكر فيه أن الصهاينة يشكلون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويتطلعون دائما الى تعزيز مركزهم تجاه العرب ، ثم لم يستطرد في بيان المعنى العدواني لهذا الوضع ، ولكن انتقل الى العرب مشيرا الى ان كبار الملاك منهم يعادون اليهود ، وكلما زاد عداؤهم لهم كلما زاد بحثهم عن حماية امبريالية ، استلهموها اولا في الامبريالية الألمانية ، فلما بدأ نجمها يغرب بعد يونيه ١٩٤١ ، بحثوا عن وصاية جديدة لهم في الامبريالية الانجليزية . وان الجامعة العربية تساير الامبريالية الانجليزية ، واستدل على ذلك بان امين الجامعة العربية تساير الامبريالية الانجليزية ، واستدل على ذلك بان امين الجامعة عبد الرحمن عزام يهاجم بشدة الصهاينة والتدخل الامريكي ويبدي التسامح مع الانجليز . ثم ذكر كوريل ان الصراع ، محتدم بين الاستعمارين الانجليزي والأمريكي بعد الحرب ، وان امريكا والصهاينة يلحون على تهجير مائة الف يهودي الى فلسطين ، وهذا الالحاح يعني ممارسة الضغط على الحكومة البريطانية لارخاء قبضتها عن فلسطين . ثم نصح اليهود المخلصين بأن امريكا انما تسعى وراء مصالحها وحدها « وقد تتخلى دفاعا عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت بريطانيا من قبل ، بل قد يأتي يوم تحمل فيه يهود العالم مسئولية توتير علاقاتها مع بريطانيا » ، وذكر انه مع ازدياد ضغط الأمريكيين بدأت المقاومة الانجليزية تضعف ، اذ اقحم الأمريكيون المسألة الفلسطينية « في المساومات المضنية التي تجري بينهم وبين الانجليز في واشنطن » ، ولم يبق للانجليز امكانية للمقاومة الا تنشيط دور الجامعة العربية « لتأجيل عملية الهجرة اليهودية ، وافتقاد الثقة في السياسة الأمريكية في المنطقة » ، كما يمكن للانجليز ان يشجعوا السياسة المعادية للسامية في الدول العربية . والملاحظ انه حسب التصوير السابق ، لا يفهم - من منظور عربي - سبب هجوم كوريل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيوني الأمريكي . ويذكر « بتعين ايضا النضال من اجل عزل السياسيين العرب ذوي الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سافرة من السلطات الانجليزية »، ويثير مسألة « السياسة المعادية للسامية » في الدول العربية ، التي يرى ان بريطانيا تشجعها .

ولا يذهب منصف الى ان وجدت المعاداة للسامية في الدول العربية ، ولا ان عداء المقاومة العربية الطبيعي للصهيونية يمكن تأويلة على أنه عدوان عربي ضد اليهود ، حتى ولو اتجه في ادبيات

(*) نشر الدكتور رفعت السعيد هذا التقرير في كتاب « اليسار المصري والقضية الفلسطينية » (ص ١٣٠ - ١٥٠) وقدم له بقوله « عثر على أصل هذه الوثيقة ضمن بعض الأوراق الشخصية لهنري كوريل ، أحد مؤسسي تنظيم ح . م . وثمة دلائل عديدة تؤكد أن كوريل هو صاحب هذا التقرير ، وهو الذي قدمه للجنة المركزية للتنظيم ، كأساس لسياسة التنظيم تجاه القضية الفلسطينية ، والأصل الذي عثرنا عليه عبارة عن نسخة كربونية من تقرير مكتوب على الآلة الكاتبة الفرنسية . . وقد قمنا بترجمته الى اللغة العربية مراعين الدقة الواجبة التي تحفظ للوثيقة قيمتها التاريخية» .

بعض تيارات المقاومة العربية والاسلامية ضد يهود فلسطين ، ما دام ان غالبية هؤلاء الكاسحة صهاينة حسبما يذكر كورييل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودي والصهيوني ادخل في التصنيفات البحثية والمدرسية منه في المواقف العملية ، ازاء شعب يقتلع من أرضه ويطرد من دياره ووطنه ، لتتكون مستوطنة استعمارية ذات اطماع توسعية ضد مصر والعرب عامة .
والملاحظ من تتبع كتابات كورييل واضرابه ، انها كانت تركز على خطر الاستعمار الامريكي بالنسبة للسياسات المصرية ، رغم ان العدو الرئيسي في تلك السنين وفي وعي الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطاني المحتل لأرض مصر ، أما بالنسبة لفلسطين فقد كانت تركز على الاستعمار البريطاني ، رغم اعتراف كورييل من ان الحركة الصهيونية صارت مدعومة بالأمريكيين في الأساس بعد الحرب العالمية الثانية . ولكن كورييل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للخريطة السياسية لفلسطين ، ولا يلحظ في تقريره المطول اشارة مناسبة الى الصهيونية وتاريخها واهدافها كحركة سياسية ، انما يتحدث عن اليهود في فلسطين بوصفهم جماعة دينية سياسية ، وعن الاستعمار البريطاني والأمريكي ، دون اشارة للغزو الصهيوني في ذاته ولا للعنصر القومي في الصراع العربي الصهيوني . وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والأممية . وهو عندما يتحدث عن الصهيونية كحركة رجعية يبادر للاشارة الى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويصل بقارئه الى وضع ، ان لم يتعاطف فيه مع اليهود في فلسطين ، فهو بالأقل يتخذ موقف اللامبالاة وعدم الانتهاء لأي من اطراف نزاع يصور على انه نزاع بين حركة رجعية (الصهيونية) وحركة فاشية عنصرية (العرب) .

يتحدث كورييل عن الصهيونية كحركة برجوازية ، ويقول ان كونها « لا تستند الى اي اساس علمي لا يجردها مطلقـامن فاعليتها الايديولوجية ، ذلك ان فاعليتها الاساسية تنبع من كونها قد تغلغلت في صفوف الجماهير اليهودية في فلسطين وفي دول اخرى عديدة » ، ثم ينتقل الى الحديث عن الفاشية وأثرها في « الشعور بالعداء بين العرب واليهود » . وهو مع انكاره للصهيونية يرتب عليها اثرا في ظهور العنصر القومي لليهود ، ثم يصم القوى العربية بالفاشية ويحملها مسؤولية العداء العربي اليهودي ، ثم يقول « ينشأ من ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية ايضا موقف متطرف . . مثل الارهاب المناهض لليهود الذي تمارسه العصابات العربية ، والتي تلقى احيانا تأييدا من الجماهير العربية . . ومن ناحية اخرى المطالبة بانشاء دولة يهودية ، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود . . بيـد ان الصهاينة الفعليين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة ، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة اليها » . هنا يصف كورييل العرب بالارهاب ، ويحسر هذا الوصف عن اليهود رغم اعترافه بان أغلبيتهم صهاينة ، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لانشاء دولة يهودية دون اشارة الى ان هؤلاء السكان اتى غالبهم بالهجرات المتوالية غازين وطاردين العرب من اوطانهم ، وبهذا يفصل بين فكرة الدولة اليهودية باعتبارها مطلبا للشعب اليهودي ، وبين الصهيونية التي ينحصر معناها عنده

في كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار .

ويتحدث عن الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فيقول ان الأوساط التقدمية بفلسطين ، سواء اليهودية او العربية ، ارتبط كل منها بأفكار طبقتها البرجوازية ، ويفسر بذلك انقسام الحزب الشيوعي هناك منذ ١٩٤٣ بين العرب واليهود ، وان هذا الانقسام تبلور عندما ثارت مسألة ما اذا كان يتعين اشتراك الحزب في الاضراب الذي نظمه الهستودروت في ١٩٤٢ . ورغم ان هذا الانقسام يفيد انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات الهستودروت، فان كوريبل يسوي بين الفريقين ، العرب واليهود في الوصف « البرجوازي » لهما . مما يفيد رفض موقفي الفريقين معا .

ثم يتحدث عن واجبات الشيوعي العربي ازاء المسألة الفلسطينية ، حسبما تبلور الموقف في ١٩٤٠ « اظهر بعض العناصر ـ وخاصة العربية ـ اتجاها شوفينيا ، اذ كانت لا ترى فرقا بن يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة ، وان مجرد وجود هؤلاء اليهود في فلسطين كان يعني ان لديهم صلات تتفاوت قوتها بالصهيونية . ومن الملاحظ ان نفس هذه العناصر اظهرت موقفا سلبيا تجاه كثير من المواقف النضالية . وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا ، الا وهو تجاهل تعاليم ستالين التي تقول ان الشيوعيين يجب ان يهاجموا برجوازيتهم اولا . ولكن ما الذي يفعله الشيوعيون العرب ؟ انهم يملأون صفحات جرائدهم بهجوم على الصهيونية ، ويتركون جانبا مهاجمة الرجعية العربية ، هم بهذا ينفذون الأهداف الرجعية » ، وهكذا جعل كوريبل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو ان يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين رغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة لليهود في فلسطين ، وحكم على العرب انهم شوفينيون لأنهم لا يجرون هذه التفرقة تجاه من يغزون ارضهم وديارهم ، ثم قرر ان واجب العرب ـ طبقا لتعاليم ستالين ـ ان يحارب العربي البرجوازي ، لا ان يحارب اليهودي او قبل ان يحاربه . ثم يستطرد « ويتفق السكان العرب جميعا على ادانة الصهيونية ، فما جدوى ان يضاعف الشيوعيون العرب هذه الادانة . ان الواجب عليهم ان يعملوا على الا تتحول معاداة الصهيونية الى معاداة ـ لليهودية » . ولا تخفى غرابة هذا الحديث .

وينتقل كوريبل الى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة اخرى « كما ينسى الشيوعيون العرب ان المشاكل العربية قد تطورت في العشرين عاما الأخيرة ، وان الشيوعيين لا يمكن ان يظلوا على نفس موقفهم الماضي تجاه يهود فلسطين ، اذ يوجد اليوم سكان يهود في فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما عن يهود الدول الأخرى ، وهم سكان لهم ثقافتهم الخاصة ولغتهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة . سكان يتكون ربعهم على الأقل من العمال والفلاحين . واتخذوا يتخذون سمة الشعب العامل ، والسكان اليهود في فلسطين يمثلون مركزا هاما في الصناعة ، ولهؤلاء حقوق قومية ، لا يمكن لأي دولة ديمقراطية ان ترفض منحهم اياها . وعلى الشيوعيين النضال من اجل ذلك ، عليهم منح هؤلاء السكان حقوقهم السياسية ، بما في ذلك حق الانفصال . ولكن ما الذي يقوله الشيوعيون العرب . ان فلسطين دولة عربية ويجب ان تظل

كذلك . وهم بذلك ينكرون الواقع ايا كانت الأسباب التي فرضته ، وبذلك ينكرون النظرية الستالينية » . ويلاحظ حديث كورييل هنا عن القومية اليهودية ، وهي لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية ، وانها ظهرت في العشرين سنة الاخيرة اي منذ بدا تنفيذ المشروع الصهيوني في ظل وعد بلفور . ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما في ذلك انشاء دولة وحقها في الانفصال ولم يترك كورييل بذلك هدفا صهيونيا لم يعترف به ، ولكن على طريقته الخاصة ، ووفقا للمبادىء الستالينية . وهو لم يورد اشارة ما تفيد ان ثمة حقا قوميا للشعب الفلسطيني . واهم من ذلك يريد ان يسوق الشيوعيين العرب ـ باسم الستالينية ـ الى الكفاح والنضال من أجل «حقوق قومية» لمهاجرين يغتصبون الشعب الفلسطيني . وقد اشار دعما لقوله الى مقولة ستالين عن مهاجمة الشعب لبرجوازيته اولا ، ومقولة لينين عن حق تقرير المصير بما في ذلك حق الانفصال . ولم يشر الى مقولة ثالثة لستالين تتعلق بالمضمون البرجوازي للقومية ، وتفيد ان « حقوق القومية » اليهودية مقولة برجوازية . وان اعمال المقولتين السالفتين في ضوء هذه « المقولة » الثالثة ، يكشف عن ان كورييل يوصي الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية ، اي مع الصهيونية (أخذا بقوله ان الصهيونية دعوة برجوازية) . وبهذا يظهر ان اغفال العنصر القومي العربي لم يكن من أجل الأممية ، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها .

ثم ينتقل كورييل الى الصهيونية ، ويهاجمها باعتبارها حركة رجعية . ويذكر ان الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين اليها فاشتركوا في الخطوط العريضة لسياستها . وبهذا النقد يظهر تقرير كورييل متخذا شكلا متوازنا . ولكنه توازن يؤدي في ابسط الاحتمالات الى ان يتخذ الشيوعيون المصريون موقفا محايدا او لامبال ، ماد ام طرفا الصراع في فلسطين يندفعان في مواقف خاطئة وبرجوازية ورجعية . فاذا اضيف الى ذلك ان تقرير كورييل لم يكن مقالا دعائيا ، ولكنه تقرير سياسي ينبني على اساسه خط سياسي لتنظيم مصري عربي ، فان ذلك يجري منه في سياقه السياسي على طريقة ابي موسى الأشعري الذي عزل صاحبه ذا الحق الشرعي ، ليترك عمراً يمكن صاحبه غير ذي الحق الشرعي . وحديث كورييل حجة في اثره على الشيوعيين المصريين والعرب ، لا على الشيوعيين اليهود الصهاينة .

لذلك ما ان قررت الأمم المتحدة في ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وانشاء دولة يهودية بها ، حتى وقفت حدتو تؤيد هذا القرار وتخوض المعارك السياسية دفاعا عنه . وبذلت جهدها في الهجوم على فكرة ان تخوض مصر الحرب ضد « يهود فلسطين » بغير ان تهتم باشارة مناسبة للصهيونية . واتخذت موقف التركيز على جلاء الانجليز من فلسطين ، بحسبانه الهدف الأوحد هناك ، دون اشارة الى الاستعمار الاستيطاني الوافد[٦٩] . واذا كان يقال ان موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم ، قد نجم عن ان التقسيم وقتها كان رغم سوءانه الحل الممكن الوحيد ، على ما افصح جروميكو مندوب الاتحاد السوفييتي بالأمم المتحدة ، فالصواب ان موقف حدتو هذا كان يستند الى

اساس نظري وضعه كوريل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين ، واقام به اساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وانشاء الدولة الصهيونية .

اما عن جماعة الفجر الجديد ، فالظاهر انها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين في ١٩٤٧ ، وعارضت موقف حدتو بالنسبة لدخول مصر حرب فلسطين في ١٩٤٨ . وقد سبق ان نشر صادق سعد في ١٩٤٦ كتابا عن « فلسطين بين مخالب الاستعمار » ورد به ان قضية فلسطين قضية تحرر من الاستعمار والحكم الرجعي ، وان اليهود ليسوا امة والصهيونية حركة رجعية ، لان تطور اليهود يكون باندماجهم في مجتمعاتهم . وبذل المؤلف جهده في تفنيد الصهيونية ، وذكر ما يعني ان الصهيونية توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية العربية ، « للعمال اليهود وظيفة خاصة علاوة على ذلك (خدمة الرأسمالية) هي ان يكونوا محل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية » .

وان من الحلقات التي تربط الصهيونية بالاستعمار « هدف الصهيونية الواعي المقصود الى طرد العرب من أراضيهم لاحتلالها ، وقد رسم هذا الهدف الاستعماري منذ صدر وعد بلفور » . ثم ذكر « وتشعر القومية العربية باطراد توغل اليهود الأجانب في فلسطين ، أو بكلمة أصح باطراد احتلال الصهيونيين لفلسطين ، وكان طبيعيا أن يتسبب هذا في عداء العرب لليهود . . مما يعطي للاستعمار ذريعة للبقاء » . « وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية ان تظهر الحركة الوطنية أما كحركة عنصرية موجهة ضد اليهود ، واذا فعل الانجليز أن يوجدوا التوازن بين العنصرين بالاحتلال العسكري لفلسطين . وأما كحركة رجعية موجهة ضد المطالب (القومية) اليهودية وضد النظام (الديمقراطي) الصهيوني ، وقالت أن قادتها يستمدون العون من أذناب الفاشية الالمانية والايطالية ـ واذن فيجب اخمادها بالقوة محافظة على الديموقراطية » .

على أنه عاد في الكتاب نفسه يقول ان قيادة الحركة العربية الوطنية توجهت الى كبش الفداء وهو اليهود ، وان العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضدهم ، وانه في احداث حائط البراق في ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الانجليز العرب ، وان ذلك ما وجه الحركة الوطنية « الى حركة دينية وعنصرية ضد اليهود » . وكتب مقالا في صحيفة « الفجر الجديد » ضد هجرة اليهود الى فلسطين ، ولكنه وجه المقال الى فكرة أنه ما دام الاستعمار هو من يشجع الهجرة ليحرف قضية فلسطين من قضية حكم ديمقراطي الى قضية هجرة ، فان « قضية الهجرة الصهيونية ما هي الا قضية ثانوية فرعية بالنسبة الى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطاني تحررا كاملا » ، وان « تقديم المسألة الفرعية الثانوية الى المقام الأول ، مناورة بين الاستعمارين البريطاني والأمريكي . (بقصد) تحويل الكفاح الوطني في فلسطين . . » من كفاح موجه ضد اليهود ، ومن كفاح وطني الى كفاح « ديني عنصري »(٧٠)

ووجه الملاحظة على هذا الأسلوب في التناول ، انه مع صواب تنبيهه الى دور الاستعمار ، فهو يقلل من الاهمية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطاني . أن التناول السابق يصح في النظر الى المشاكل التقليدية التي قد تثور بين طوائف الأديان المختلفة في الوطن الواحد ، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينها دعما لمصالحه . ولكن المسألة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل ، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد غزوة استعمارية استيطانية ، صارت بها الصهيونية جنبا الى جنب مع الاستعمار في بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره .

والملاحظ ايضا ان الصهيونية تمثلت في سياستها العملية وقتها في أمرين : الهجرات اليهودية الى فلسطين وانشاء الوطن القومي لليهود فيها ، وان أي اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الأمرين أو احدهما ، لا يفيد في حقيقته عداء للصهيونية . ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية احلال شعب محل شعب بالقوة باعتبارها عملية ثانوية . ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطاني كعدو للحركة الوطنية ، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيوني ، ما دامت الصهيونية كانت ارتبطت بالاستعمار الامريكي وصارت تنادي هي الأخرى بجلاء الانجليز .

وقد نشرت « الفجر الجديد » رسالة من فلسطيني ينتقد تلك الاتجاهات ويأسف بسبب « فصل الهجرة عن الصهيونية ، في حين أن نضال العرب يجب أن يتجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء بسواء »(٧١) . وأن جماعة الفجر الجديد التي عارضت موقف حدتو من حرب فلسطين في ١٩٤٨ ، يقال انها عدلت عن ذلك في تاريخ لاحق مؤيدة هذا الموقف .

وفي هذا الاطار الفكري السياسي المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة للمسألة الفلسطينية في الأربعينات . وأحمد رشدي صالح يقول ان معركة فلسطين ليست ارضا زراعية يستلهبها الغاصب « ولا الوطن اليهودي الذي تبينه الصهيونية على اشلاء ضحاياها » ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار ، دون أن يشير الى أن الصهيونية هي ذاتها الاستعمار مستوطنا ، لا يستغل مستعمريه فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم . ثم يعيب على الحركة الوطنية العربية ، انها بعد ان كانت تستهدف التخلص من الاستعمار ، وجهها الاقطاعيون العرب وجهة خاطئة الى « ـ طغيان الكراهية الدينية والحزازات الطائفية . . » وذكر ان الاستعمار والرأسمالية الصهيونية والاقطاعيين العرب هم المسئولون عن المذابح التي قامت بها الجماهير العربية ضد اليهود . كما كتب يهاجم المظاهرات التي حدثت في مصر في ٢ نوفمبر ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلفور ، وأتهم القائمين بها بأنهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنية « الى حركة عنصرية » . وقد رد عليه عادل ثابت « لا شك أن الحركة كانت قومية عربية بحتة قامت بها عناصر قومية عربية بحتة »(٧٢) .

وهكذا اطردت ادبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها ، وخاصة حدتـو ، بالنسبة لفلسطين . تصور الصهيونية على انها مجرد صراع طبقي بما يستبعد العنصر القومي من الصراع ، ولا تقيم وزنا لكون «العامل» اليهودي في فلسطين هو صهيوني أتاها غازيا مستوطنا . وتركز على العداء الأساسي للاستعمار البريطاني وحده ، وتركز هدفها في جلاء الانجليز فحسب ، وليس على افشال المشروع الصهيوني هجرة ودولة . مع تصوير الكفاح العربي بفلسطين على انه أنحراف بالحركة الوطنية المعادية للاستعمار الانجليزي ، الى حركة دينية عنصرية اسلامية ضد اليهود ، وتدين الحركة الصهيونية كحركة عملية للاستعمار ، مع عدم معارضة هدفيها العمليين وهما الهجرة والدولة . ومع مهاجمة حركات المقاومة العربية ضد المشروع الصهيوني ، باعتبارها شوفينية ان صدرت من منطلق ديني اسلامي ، وكان هذا موقف كثير من الحركات الشيوعية في البلاد العربية ، « كان رأي ابو زيام وجوزيف برجر وغالبية الخبراء الشيوعيين (باستثناء تيير) أن الانتفاضات العربية المواجهة ضد الصهيونية ليست الا حركة لا سامية » ، وأعلن الحـزب الشيوعي السوري اللبناني ان قضية فلسطين هي قضية « استقلال وجلاء وانزل قضية التقسيم الى المرتبة الثانية أو الثالثة . ثم هاجم الاستعمار وأحيانا الصهيونية والرجعية العربيـة »[٧٣] .

ويبدو من العرض السابق ، أن عمليات التوحيد والانقسام والبعثرة والهدم التي عانى منها الشيوعيون المصريون في ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ، ؛ لم تكن بعيدة عما يجري في فلسطين ، فلا يظهر ان كان للاجانب اليهود هدف من نشاطهم في السياسة المصرية يجاوز ما يحدث في البلد المتاخم الشقيق . وقد أيد الشعب المصري حكومة ونظاما بغيضين لديه عندما أعلنا الحرب على الصهيونية في فلسطين . وبقي القسم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة ، واستغرق الشيوعيون المصريون في الانقسامات والصراعات التنظيمية دون ان يدركوا مغزى ما يحدث في فلسطين بالنسبة لمصر . . وفي الوقت الذي تناثرت فيه الحركة الشيوعية ، ما لبث بعض هؤلاء الأجانب أن تركوا مصر مثل أوديت ، وبعضهم طردته الحكومة في ١٩٥٠ مثل كورييل ، وبعضهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر واسرائيل في ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدتو في مصر وكورييل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا في فرنسا بعد تركهم مصر ، وسمُّـوا « مجموعة روما» وذلك حتى ١٩٥٤ . وعندما اتحدت الاحزاب الشيوعية المصرية في ١٩٥٨ ، طلب بعضها مثل « الحزب الشيوعي المصري » قطع كل صلة بهؤلاء الاجانب كشرط لتحقيق الوحدة[٧٤] واتفق في وحدة ٨ يناير ١٩٥٨ على تجنيب مجموعة اليهود بباريس (كورييل وجماعته) ، كما اتخذ قرار بابعاد ريمون دويك ويوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكيلاته[٧٥] .

نظرة عامة :

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منبتة الأصرة بالسياق التاريخي لمصر الحديثة ، وقد

انعزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة ١٨٤٠ ، وأجبرت على اتباع سياسة الباب المفتوح مع الغرب . فانهمر عليها الوافد الأوروبي ، وتمكن منها بالتدريج ما يسميه عبد الله النديم مرض « الافرنجي » ، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب ، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة استعمارية سياسية واقتصادية عليها ، ولكنه توجه أثر مع الزمن في النزوع الحضاري ، ورسب صلة انتماء ما لمصر بالغرب . وألقى الخديوي اسماعيل مقولته الشهيرة ، أن سيجعل مصر قطعة من أوروبا ، وتفشت نزعة التغريب ، حتى طلع طه حسين في أواخر الثلاثينات بكتاب « مستقبل الثقافة في مصر » يقول أن مصر تنتمي الى حضارة البحر الأبيض المتوسط .

هذا الرافد الفكري سارت الحركة الشيوعية على دربه في الاربعينات شوطا أبعد منه ، ولكنه سير في الاتجاه نفسه . لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا التكوين الشارد للمنظمات الشيوعية ، كان أثرا مبالغا فيه من آثار حركة التغريب ، او كان أثرا لما أفضت اليه هذه الحركة من اضعاف الحس القومي لصالح الانفتاح على الغرب . وان نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلا الى الحملة الفرنسية بحسبانها بداية التنوير والتقدم وسببهما في المجتمع والفكر المصريين ، أن ما تفضي اليه هذه النظرة من الشعور بأن غزو اوروبا لمصر هو مصدر تطورها ونقلها من الظلمات الى النور ، وأن شيوع هذه النظرة في المناحي الفكرية والاجتماعية ، كل ذلك كان من شأنه لدى البعض الا يبدو غريبا أو شاذا أن يقوم أجانب بدور ما في حركة سياسية مصرية .

ومن جهة ثانية ، فان « المصرية » التي بدأت في ١٨٤٠ كنطاق للعزلة ضرب على مصر لينفرد بها الغرب ، هذه المصرية آلت مع مفتتح القرن العشرين ـ ومع ثورة ١٩١٩ خاصة ـ الى أن تصير مصرية مناضلة ، وصلحت وعاء للكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حسبما سلف البيان في فصل سابق ، ضاقت عما تتطلبه موجبات الأمن المصري ، كما ضاقت في الوقت نفسه عن تحديد الهوية الحضارية لمصر ، ولم تستطع مصر كوحدة حضارية ان تستوعب حضارة متميزة ، لذلك الف المصريون ـ ومفكروهم خاصة ـ الحديث عن هوية مصر ، هل هي اسلامية او عربية أو بحر أبيض متوسط . وجرى الحديث في مثل هذه المسألة معبرا عن ان انتماء المصريين لمصر ليس كافيا بذاته ، وان ثمة سؤالا بقي محتاجا لجواب ، هو الام تنتمي مصر . ومع الطابع النضالي للمصرية على يدي حزب الوفد ، لم يجب على هذا السؤال ، لا هو ولا الحركة الفكرية التي سبقته وواكبته وزوته . ورغم نجاح الوفد التاريخي في دمج المصريين في كيان سياسي وطني جامع بصرف النظر عن اختلاف الدين أو غيره ، لم يستطع أن يقدم الجواب فيما يتعلق بالاحتياج المصري لانتماء أعم ، سواء على مستوى الأمن القومي ، أو على المستوى الحضاري . فنما فكر الاخوان المسلمين عن الجامعة الاسلامية معبرا عن الشوق للانتماء الاعم ومقاومة الوافد الأوروبي والغربي ايا كان . وظهر فكر الحركة الشيوعية بصيغة الاربعينات معبرا

عن الاممية الطبقية . كلاهماانكر الجامعة القومية ، والاخوان طرحوا مفهوما مشكلته الأساسية انه لا يستجيب لضرورات الدمج بين المواطنين ، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للاممية لا يستجيب لضرورات التمييز بين المواطنين وغير المواطنين .

في غيبة الشعور بالانتماء القومي الأعم ، الدامج لعناصر الأمة من جهة ، والمنبسط الى حيث نطاقها الحضاري ولوازم امنها القومي من جهة أخرى ، وعلى مشارف ظهور الوعي بهذا الانتماء في الأربعينات ، ومع تفشى نزعة التغريب ، أمكن للحركة الشيوعية أن يظهر فيها هذا النتوء الأجنبي في الاربعينات . وقد تظهر الدراسة المتأنية في المستقبل أن فكر حركة التغيب في مصر هو ما أدى الى ظهور كورييل وشوارتز . بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا الفكر .

هذا كله من جهة محاولة تلمس الأسباب التاريخية العامة التي أفضت الى ظاهرة وجود أجانب على رأس تنظيمات مصرية . أما من جهة أثر هذا الوجود في الحركة السياسية التي تولوا قيادتها . فقد كان من الطبيعي أن يؤكد على فكرة الاممية كبديل عن المفهوم القومي ، ما دامت الاممية هي الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تسع وجودهم على رأس منظمات مصرية . وغني عن البيان ان الاممية اصل ثابت في الفكر الماركسي النظري ، ولكن هذا الاصل النظري اتخذ سمات وظلالا متنوعة بتنوع البلاد والبيئات السياسية ، واتخذ سمات قومية في الحركات النضالية لعدد من البلاد . ولكنه في مصر الأربعينات اتخذ شكلا أقرب الىالحلول محل الجامع القومي . وبهذا المسلك الفكري وجه الاتهام للحركات القومية والدينية بالعنصرية والشوفينية ، وإتهام دعاوى التمصير الحقيقي داخل الحركة الشيوعية بالشوفينية أيضاً . فصارت القومية ـ وهي وعاء النضال ضد الاستعمار ـ تهمة ، عانى منها عدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم في صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الاجانب . وجرت تهمة العنصرية تمليها النشأة اليهودية لهؤلاء القادة في ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازي في ألمانيا ، وفي ظروف تصاعد حركة اليهود العنصرية وهي الصهيونية . وقذف بالتهمة في وجه أحد الفيالق الأساسية للعداء للصهيونية ، وهم الاخوان المسلمون .

لذلك لم تستطع الحركة الشيوعية المصرية ، في الأربعينات خاصة ـ أن تسهم في المفاضلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للجامعة السياسية ، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية . وكان وجود المسلمين والاقباط في صفوفها لا يفيد حلا لاشكال ، ولكنه كان بمثابة قفز على المشكلة وانكار لها . وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات عديدة لتوجه اجتماعي شعبي في مجالات النشاط السياسي والفكري والفني ، وفي مجال العلوم الانسانية والثقافة عامة ، واسهامهم غير المنكور في الحياة السياسية .

المراجع

(١) صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ١٩٤٥ - ١٩٤٦ . أحمد صادق سعد . (القاهرة مكتبة مدبولي ١٩٧٦) . ص ٣٥ - ٣٧ .

(٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي . الياس مرقص (بيروت ١٩٦٤) ص ٢١ ، ٥٨ - ٥٩ .

(٣) تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ . د . رفعت السعيد . الطبعة الثانية (القاهرة ١٩٧٥) .

- اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠ . د رفعت السعيد (بيروت . دار الطليعة ١٩٧٢) .

- تاريخ المنظمات اليسارية المصرية . د . رفعت السعيد (القاهرة دار الثقافة الجديدة ١٩٧٦) .

- الصحافة اليسارية في مصر . د . رفعت السعيد (بيروت . دار الطليعة ١٩٧٤) .

- اليسار المصري والقضية الفلسطينية . د . رفعت السعيد (بيروت . دار الفارابي ١٩٧٤) .

(٤) تاريخ الأحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ١٦ - ١٧ .

(٥) تاريخ الاحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ .

(٦) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤ .

(٧) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ١٣٣ - ١٣٦ .

(٨) تاريخ الحركة الاشتراكية . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .

(٩) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٢٧ - ٢٣٧ .

(١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(١١) اليسار المصري . . د . السعيد . المرجع السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

(١٢) تاريخ المنظمات . . د . السعيد . المرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٢ . ١٦٦ - ١٧٠ .

(١٣) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٧ ، تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٧٠ .

(١٤) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤١ .

(١٥) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٥٣ .

(١٦) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤٥ - ٢٥٠ .

(١٧) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٤ .

(١٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٦١ - ١٧٦ .

(١٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٧٩ - ١٨٤ .

(٢٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٢٩١ - ٢٩٣ .

(٢١) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٦١ - ١٨٤ .

(٢٢) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .
(٢٣) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧
(٢٤) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٤٢ .
(٢٥) صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤٢ .
(٢٦) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٥٠ .
(٢٧) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .
(٢٨) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٧٨ ـ ٢٨٦ .
(٢٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٢٩٤ ـ ٢٩٨ .
(٣٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤١ .
(٣١) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٥٣ ـ ٥٤ ، ١٠٢ .
(٣٣) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٠١ .
(٣٤) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٠٤ .
(٣٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٠٤ .
(٣٦) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١١١ ـ ١١٣ .
(٣٧) ابرأ الدكتور عبد العظيم رمضان مصر الفتاة من تهمة العمالة لايطاليا . راجع « تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨ » .
(٣٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١١٥ ـ ١١٧ .
(دار الوطن العربي ، ص ٢٠٥ ـ ٢١٥)
(٣٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١١٧ . ١١٩ .
(٤٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٢٤ .
(٤١) الصحافة اليسارية . . المرجع السابق ص ١١٤ ـ ١١٥ ، صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤٧ .
(٤٢) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٠٠ ـ ٣١١ .
(٤٣) صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤٤ ـ ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ .
(٤٤) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣١٥ ـ ٣٢٤ .
(٤٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق . ص ٣٢٨ ـ ٣٣٤ .
(٤٦) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٩٤ .
(٤٧) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٨٩ . تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٣ .
(٤٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٤ .
(٤٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٨ .
(٥٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٦٢ .
(٥١) تاريخ المنظمات . المرجع السابق ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠ .
(٥٢) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٠ .٣٦٠ ـ ٣٦٥ .
(٥٣) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٦٧ .
(٥٤) لقاء شخصي مع مصطفى طيبة في فبراير ١٩٧٩ .
(٥٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤١٥ .
(٥٦) اليسار المصري . . المرجع السابق ص ٢٨٨ .
(٥٧) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٧٦ ـ ٣٨٤ .
(٥٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٧٩ .

(٥٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .
(٦٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٨٣، ٣٨٩ .
(٦١) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٩١ ـ ٣٩٤ ، ٤١٢ .
(٦٢) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤١٧ ـ ٤١٩ .
(٦٣) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤٢٠ ـ ٤٢٣ ـ ٤٢٨ ـ ٤٢٩ ، ٤٣٥ . ٤٣٧ ، ٤٤٤ ـ ٤٤٨ .
(٦٤) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٢٨ ـ ١٣٢ .
(٦٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤١٥ (من حديث مع محمد سيد أحمد) . ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .
(٦٦) لقاء شخصي مع الدكتور فؤاد مرسي في يناير ١٩٧٩ .
(٦٧) اليسار المصري والقضية الفلسطينية . . د . السعيد ص ١٨٢ ، ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .
(٦٨) صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤١ ـ ٤٢ .
(٦٩) اليسار المصري والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠ .
(٧٠) فلسطين بين مخالب الاستعمار . صادق سعد . ص ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٧٧ ، ٨٢ ـ ٨٣ .
اليسار المصري والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .
(٧١) اليسار المصري والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٧٦ ـ ٧٧ .
(٧٢) اليسار المصري والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٥٩ ـ ٦٦ ، ١٠٦ ـ ١٠٧ .
(٧٣) تاريخ الأحزاب . . الياس مرقص . المرجع السابق ص ٢١ ، ٦٥ .
(٧٤) اليسار المصري والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٢٥٥ .
(٧٥) لقاء شخصي مع . د . فؤاد مرسي في يناير ١٩٧٩ .

٣ - ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢

أن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ ، يحتاج الى وقت وجهد من شأنه أن يفضي الى تراخي اعداد هذه الدراسة للنشر أمدا غير مقدر . ولعل الظروف تسمح بأذن الله باكمالها في دراسة مستقلة ، تتبعا للموضوع المدروس ، أو في نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها . على أنه يتعين في عجالة الافصاح عن الموقف الفكري للدارس ، بالنسبة للتطور التاريخي العام للموضوع بعد ٢٣ يولية ، لا عن طريق التأريخ التفصيلي له ، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التي توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر .

أولا : سلفت الاشارة الى موقف الملك المتعنص من الجامعة الوطنية التي كانت تقف بصبغتها الديموقراطية ضد سلطته الاستبدادية ، وما داعبه من آمال الخلافة الاسلامية ، ليقوى بها على الحركة الديموقراطية . حتى يمكن القول بأن سياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومي ، سواء بما تثيره من دعاوى ، أو بما تجنح اليه من مسلك سياسي يفضي الى التفرقة . وقد أتت ثورة ٢٣ يولية فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكي في ١٨ يونية ١٩٥٣ . بما يعني أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكوينها الفكري ومصالحها وسياساتها تعوق التوحد القومي الأمثل لجماهير الشعب المصري بعناصره الدينية .

كما سلفت الاشارة الى محاولات الاحتلال البريطاني ، اذكاء روح التفرقة بين المسلمين والاقباط كلما أمكن له ذلك . وقد أمكن لثورة ٢٣ يولية اجلاء الاحتلال البريطاني عن مصر ، وتم ذلك في ١٨ يونية ١٩٥٦ ، وازيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لاذكاء روح التفرقة بين المسلمين والاقباط .

ثانيا : فان الاتجاه الاصلاحي المتصاعد لثورة ٢٣ يوليه ، قد حدد عددا من الاصلاحات الاجتماعية التي كان من شأنها تذويب عدد من المؤسسات التقليدية التي كانت

تعوق التوحد القومي الأمثل ، ومثالاً لذلك القرار الذي اتخذته في ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم ، والغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية فضلا عن الغاء نظام الوقف الاهلي . كما الغت الكثير من المدارس التبشيرية والأجنبية واخضعتها لرقابة الدولة الحازمة ، وحققت قدرا كبيرا من المساواة في فرص التعليم والعمالة ، بالتوسع في مجانية التعليم من ناحية ،والتزام نظام شبه صارم في التحاق الطلبة بالمدارس الاعلى وكليات الجامعات عن طريق مكاتب التنسيق ، مما أوجد حدا للمساواة في فرص التعليم لا بأس به قط . كما شرع الالتزام بالحاق الخريجين بالوظائف والأعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل ، مما حقق ذات القدر من المساواة في فرص العمل للخريجين . والتزم في ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجة الثالثة مما كفل ذات القدر من المساواة أيضا ، حتى الوظائف الوسيطة .

ثالثا : فانه بعد قليل من التردد في السنوات الثلاث الأولى للثورة ، بالنسبة للانتماء القومي لمصر ، تردد بين الدوائر الثلاث التي أشار اليها جمال عبد الناصر في كتيبه « فلسفة الثورة » وهي الدوائر الاسلامية والعربية والأفريقية ، فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية ، وتأكد ذلك في السياسات العملية التي شرعت منذ ١٩٥٦ ، وانعكس في كافة الوثائق الرسمية والدستورية ، بدءا من دستور ١٩٥٦ الذي نص على اعتبار مصر جزءاً من الأمة العربية . وكان الكفاح ضد الخطر الصهيوني أهم ما نفذت به حركة القومية العربية في مصر ، بحسبان أن أمن مصر المستقلة من النواحي العسكرية والسياسية ،لا يتحقق في مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية الا بالانتماء المصري للجامعة العربية الاشمل .

ويتعين الاشارة هنا الى ما كان من ثورة ٢٣ يولية بالنسبة لحركة الاخوان المسلمين . فبعد نحو عامين من الملاينة والمجافاة ، أنحسم موقف الثورة ازاء الاخوان ، بأن شرعت ضدهم أشد اساليب السلطة المادية في العنف والفظاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم . ولم يكن هذا العراك العنيف الذي جرى في أواخر ١٩٥٤ ، أمرا يتعلق بالمفاضلة التاريخية بين الجامعة الدينية والجامعة القومية ، ولم يكن موقف الثورة قد أنحسم بعد في هذه المسألة عندما شرعت في تصفية الاخوان . انما كان مرد الأمر الى نظام الحكم الداخلي ، وعزم الثورة على تصفية كافة التنظيمات السياسية في البلاد ، قديمها وحديثها ، لتكوين تنظيم سياسي أوحد يخضع لهيمنتها المباشرة . وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وامكانياته من أساليب التصفية .

ومن الجهة المقابلة ، فان نظام ٢٣ يوليه ، وأن كان دفع التطور التاريخي في مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومي بين العناصر الدينية ، فانه لم يتخذ من السياسات العملية ما به يتحقق هذا الاندماج فعلا . ولعل مرجع ذلك الى العوامل الآتية : ـ

أولا : نشأ تنظيم الضباط الاحرار الذي قام بثورة ٢٣ يوليه في المؤسسة العسكرية ، وكان الجيش خاضعا للنفوذ التقليدي للملك ، ولا يلحظ أن كان للوفد نفوذ مؤثر على

المؤسسة العسكرية المصرية ، حتى في فترات حكمه القليلة المتباعدة . ومن ثم بقي الجيش يحمل في تكوينه العضوي أثراً للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، وخاصة الرتب العليا . فجاء تنظيم الضباط الاحرار على شاكلة المؤسسة التي انبثق منها . ولم ينجح التنظيم في إقامة هيكل تنظيمي سياسي جامع كما كان الشأن في حزب الوفد . ويذكر أحمد حمروش ، أن لم يكن ثمة ضباط اقباط بين الضباط الاحرار سوى ضابط واحد ، ويرجع ذلك بحق الى أن نسبة الاقباط داخل الجيش كانت محدودة ، ولم يكن بالجيش في ١٩٥١ سوى ضابط قبطي واحد برتبة لواء ، واثنين فقط برتبة اميرالاي* . كما كثر بالتنظيم في بدايته من ينتمون الى الاخوان المسلمين أو الى مصر الفتاة من حيث الاصول السياسية لهم ، ومن ثم حملوا اثراً لتنظيمات الثلاثينات .

ثانيا : ثم أعتمد نظام ٢٣ يوليه فيما بعد ، على جهاز الادارة كجهاز وحيد يستند اليه في نشاطه السياسي ، ولم ينجح النظام في تكوين حزب شعبي جماهيري مستقل عن جهاز الادارة . واذا كان سبق ملاحظة ، أن جهاز الادارة ، كان أكثر مؤسسات المجتمع المصري التي تظهر في تكوينها أو في مسلكها ظواهر للتفرقة بين المسلمين والاقباط ، لاسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ والى ضعف أثر حزب الوفد فيه ، اذا كان ذلك كذلك ، فان استناد نظام ٢٣ يوليه على هذا الجهاز الأوحد في النشاط السياسي ، كان من شأنه الابقاء على هذه الظواهر . يضاف الى ذلك ، ما روعي في اختيار قيادات الجهاز واقسامه الهامة من أن يكونوا من « أهل الثقة » ، وهم في الغالب أما أن يكونوا من الضباط الاحرار خاصة أو ممن يتصلون بهم بروابط شخصية وثيقة من بين زملائهم الضباط . وعلى ذلك لوحظ أن التكوين العضوي للمؤسسة الحاكمة كان تكوينا يفتقد جامعية الوفد .

ثالثا : أن نظام ٢٣ يولية كان بعيدا عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية الديمقراطية ، سواء في صورتها النيابية أو في غيرها من الصور الحزبية . وكان يميل الى تركيز السلطة على نحو فردي . كان نظاما ذا طابع استبدادي ، برغم ما أنجز من ايجابيات سياسية واجتماعية . وقد حاصر المؤسسات المنتخبة وأضعف سلطتها ، وامتد هذا المسلك الى المجلس الملي نفسه ، المؤسسة القبطية المنتخبة ، والتي كانت تقف تاريخيا في مواجهة الاكليروس ، وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ . وفي هذا السياق جرت اجراءات التأميم للمشروعات الاقتصادية الخاصة . ورغم أن هذه الاجراءات لم يدع أحد قط بأنها اتسمت بأي وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والاقباط ، فان عددا من هذه المشروعات سجلت نسبة ملحوظة من الأقباط بين موظفيه ، وكان من شأن اعادة تنظيم علاقات العمل في هذه المشروعات سعيا لايجاد قدر من المساواة بين العاملين بالشركات المؤممة كان من شأن ذلك

(*) قصة ثورة ٢٣ يوليه . أحمد حمروش . الجزء الأول (المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ١٩٤٠) ص ٢١٥ .

تجميد أوضاع ذوي الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة ، مما ترسب معه الشعور بعدم الارتياح لديهم عامة ، ولدى الاقباط منهم خاصة ، سيما أن وظائف الادارة العليا كانت شبه محصورة فيمن سموا « أهل الثقة » .

رابعا : اتخذت المعارضة المحافظة للاصلاحات التي قام بها نظام ٢٣ يوليه ، اتخذت طابعا دينيا اسلاميا ، خاصة مع بداية حركات التأميمات الواسعة . ويلحظ ذلك مثلا في تقرير لجنة المائة الذي أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطني في مؤتمر القوى الشعبية في ١٩٦٢ . واضطر النظام في غيبة التنظيمات الجماهيرية السياسية الفعالة ، أن يتخذ مسلكا شديد الحذر ، وكانت الضربات العنيفة التي وجهها في ١٩٥٤ و ١٩٦٥ لحركة الاخوان المسلمين ، مما رأى معه تغطية لهذا المسلك أن يزكي بعض الاتجاهات الدينية ، ما دامت موالية له بحكم انتمائها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما كحركة الطرق الصوفية ، وبعض من كبار رجال الدين .

خامسا : مع غياب التنظيمات الشعبية السياسية ، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة في السياسة ، ومع ضعف التكوينات الديمقراطية سواء في الحياة السياسية أو النقابية ، تميل حركة الجماهير الى التقوقع والتشرذم وتخبو عوامل التوحيد ، وتنتعش أسباب الاختلاف والتنافس والتميزات المختلفة . لا بين الطوائف الدينية فقط ، ولكن بين الفئات الاجتماعية المختلفة ، من ذوي المهن وغيرها . وهذا الاتجاه التلقائي يؤكده الحكم الفردي ، بمسلك تلقائي منه أو مقصود ، ضمانا لعدم التجمع من جهة ، واستنفادا للطاقات من جهة ، والتماسا للأمن والمساواة في رحاب الحاكم وحده من جهة ثالثة . وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة في ١٩٦٤ عن عدم انتخاب أعضاء أقباط بالمجلس ، رغم أن التنظيم الحاكم لم تكن تعوزه الوسيلة السياسية لدعم بعض المرشحين الأقباط والتوصية بانتخابهم . وجرى ذلك أيضا في الانتخابات الأربع التالية التي جرت في الستينات والسبعينات (١٩٦٨ ، ١٩٧١ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٩) . وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهد السياسي الشعبي على طريقة الوفد ، عولج باقرار مبدأ دستوري جديد ، وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة اعضاء في المجلس النيابي ، وروعي فيها بعد أن يكون المعينون اقباطا غالبهم أو كلهم . الأمر الذي يوحي أن الوجود السياسي للاقباط منحة في يد الحاكم ، وأن أمنهم ومساواتهم بمواطنيهم منوط بمشيئة الحاكم وحده .

سادساً : مع الانعطافة السياسية الكبيرة التي جرت في السبعينات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسي والفكري لليسار باتجاهاته المختلفة في مصر ، جرت بلجوء الدولة الى استخدام الدين كسلاح لوصم اليسار بكل اتجاهاته بالالحاد ، والجأ هذا الأمر أجهزة الاعلام وغيرها الى اشاعة مناخ أثار حذر الاقباط من اثارة النزعة الدينية كجامع سياسي يستبعدهم ،

بما قد يؤثر مستقبلا في حقوق المواطنين لغير المسلمين ، وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع .

ومن جهة أخرى ، أثير خلاف بين المسلمين والاقباط بالاسكندرية والخانكة في ١٩٧٢ ، وأفضت اليه أثارة تدريجية سابقة وشائعات راجت . وتحرك مجلس الشعب ليتقصى حقائق الأمر ، وانتهى سعيه الى اصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية ، ولكن أتت احكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية ، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والأقباط ، وأثيرت أحداث من بعد في أسيوط وسمالوط سنة ١٩٧٧ .

ومن جهة ثالثة ، فانه مع استخدام الدين كسلاح في معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة ، بقيت الدولة حريصة على فرض هيمنتها وحدها على الحياة السياسية ، بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تياراته ، ولكن بما يستبعد الحركة الدينية الاسلامية أيضا . وقد ساعد مسلك الدولة الأول في اشاعة المناخ الديني ضد اليسار ، ساعد في تقوية الحركات الدينية ، سواء الاتجاهات ذات الانتماء للدولة ، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة . فصار يستخدم شعار « الوحدة الوطنية » كسلاح يوجه ضد هذه الحركات الأخيرة ، يقصد به أن الدولة هي حامية الاقلية القبطية . وهكذا يستخدم « الدين » و « الوحدة الوطنية » كسلاحين يوجه كل منهما الى خصم .

لقد جرت هذه الدراسة على مستويين من البحث . أولهما تطور مفهوم الجامعة السياسية ، في اطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الديني والمفهوم القومي لها . وثانيهما بيان القوى السياسية ذات المصلحة في التفرقة بين المسلمين والاقباط . واذ يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيتان صاحبتا المصلحة الجوهرية في اشاعة التفرقة بين المسلمين والأقباط ، فان مقاومة هذا الأمر تدخل - كما دخلت في الماضي - في نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية ، مع الاستفادة في كفاحها الحاضر بما أسفرت عنه تجارب ما بعد من الماضي وما قرب .

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعةالسياسية في اطار المفاضلة التي تمليها الضرورات التاريخية .

ماذا بعد . . .

مقدمة :

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية في مصر ، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية . وجرى بيان نمو تلك الجامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية ، مع ايضاح جوانب الصراع السياسي التي لابست تلك الحركة . وأوجب تتبع هذه الحركة السياسية الاجتماعية ، التركيز على صورها العملية الملموسة ، وكانت أهم تلك الصور ، العلاقة بين المسلمين والاقباط وامتزاجهم معاً في وعاء قومي واحد . لذلك لم تفرق الدراسة كثيرا بين حركة البناء القومي وبين حركة هذا الامتزاج ، ونظرت اليهما كمترادفين في التطبيق . واقتضى ذلك تتبع مواقف القوى السياسية المختلفة في السياق التاريخي العام من هذه العلاقة ، والظروف التي سعت فيها كل من تلك القوى الى اتخاذ موقف مؤيد أو معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والاقباط ، ووجه النفع الذي استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز الى أي من هذه المواقف .

وليس من أهداف هذا الفصل الاخير من الدراسة تلخيص ما سبقه ، أو التركيز على ما يعتبر عظة وعبرة ينبغي اخراجها للقارىء . وحسب هذه الدراسة أن تمد أمام القارىء خيطا من خيوط التطور التاريخي لمصر في القرنين الأخيرين ، ليستخلص بنفسه ما يراه . على انه يمكن في تجريد شديد القول ، انه بصرف النظر عن المواقف العملية للقوى السياسية المختلفة ، ومحاولات بعضها الاستفادة من ايجاد الفجوات بين المسلمين والاقباط أو استغلال أي من المؤسسات الدينية لصالحها ، بصرف النظر عن ذلك ، فلم تكن هذه الدراسة لتتجاهل ، وليس في مقدورها أن تتجاهل ، أن ثمة تيارين للجامعة السياسية في مصر ، تيار ديني يؤكد على الجامعة الاسلامية كجامع سياسي يضم المسلمين كافة في مصر والعالم ، وتيار قومي يؤكد على اللغة والاتصال التاريخي والجغرافي - أي صلة الزمان والمكان - كجامع قومي يضم

المصريين كافة في جماعة سياسية واحدة ، وان اختلفت اديانهم . وان الجامعة القومية التي نبتت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني ، قد آلت في منتصف القرن الحالي الى أن تكون تيارا عربيا ينادي بالوحدة العربية على اسس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو يتجلى بقدر ما لا تتطابق الدائرتان اللتان ترسماهما كلتا الجامعتين . على ان ما يمكن أن تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تلتقيا على أرض فلسطين . بالنظر الى الموقف العقائدي المكافح للاسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهاينة في فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين او غير مسلمين) ، وبالنظر الى ان فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار . ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين ، وقد سبقت الاشارة في فصل سابق ، الى أن الوطنية المصرية قد استوعبت في حركة الوحدة العربية ما دامت مصرة على مضمونها المكافح للاستعمار ، وان الحركة الدينية السياسية رغم مجافاتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل سهامها الى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة في مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها ، ولم تشتبك في عراك حقيقي مع نزعة الوحدة العربية التي رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعين طرحه للجدل في هذا الفصل الأخير ، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية ازاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملي . وان جدلا من هذا النوع ، يكفيه الآن أن يبدأ والا ينتهي نهاية مبتسرة ، مع توقع الا يصل الى نتائجه المرجوة مرة واحدة . فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلها الكثيف على الجميع وتراكمت آثارها عليهما معا . واخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الغربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبادلان حوارا في القضايا الفكرية العامة ، ولا يتتبع اي منهما ما يطرأ على فكر الآخر ، هذه الغربة الفكرية هي أفسد ما يفسد نظر كل فريق الى صاحبه ، وبها يصير كل منهما في مثل الجزيرة المنفصلة تنقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجمد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته .

وضع المسألة :

ونقطة البدء في هذا الحوار ، التي تبدو لكاتب هذه الدراسة بالغة الأهمية من حيث فهم التيار الديني السياسي من جهة ، ومن حيث ما توجبه الامانة على كاتب هذا الكتاب في مراجعة وجهات نظره السابقة ، نقطة البدء تتعلق ببيان خطأ التيار القومي - أو بعض من فصائله - في نظرته الى التيار الديني السياسي باعتباره كله ، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وافساد مشروعها للتحرير والنهضة . ومن أسباب هذا الخطأ الخلط بين محاولات القوى الرجعية استغلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية ، وبين التيار الديني

السياسي من حيث هو تيار شعبي . وجرى نوع من الربط الخاطىء بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار ، وجرى تعميم خاطىء في تقديرهما . اعتاد طلاب الاستقلال الوطني في مرحلة كفاح الاحتلال البريطاني ، ان يقصروا آمالهم السياسية في اجلاء هذا الاحتلال وفي بناء النظام الديمقراطي الدستوري ، فجاء ذلك التيار يروج لفكره بناء المجتمع الاسلامي وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضاري لما كاد يقتلع الفكر الوافد من أسس وأصول ، وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار في أمور ، ولكن الخطأ المعني هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه ، انما يتمثل الخطأ المقصود الاشارة اليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال ، من أن التيار الديني السياسي هو مجرد حرف للمعركة مع الانجليز والملك وانه مرتبط بهما ارتباط قرار ، في حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية انها نظرت الى النفوذ الثقافي والفكري والحضاري الغربي بحسبانه اخطر اسلحة الاستعمار وأشدها فتكا .

ومن جهة اخرى شاع خطأ آخر في النظر الى الحركة الدينية السياسية ، وقد شاع بدرجات مختلفة سيما لدى التيار الاشتراكي ، وهو افتراض علاقة غير منفكة بين تيار فكري عام معين وبين قوة اجتماعية محددة . فالفكر الديني السياسي يخدم الاقطاع ويعبر عنه سياسيا ، والفكر الليبرالي يخدم الرأسمالية ويعبر عنها ، والفكر الاشتراكي ـ والماركسي خاصة ـ يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها ، هكذا ضربة لازب . والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لايديولوجيتها ومأخذها الفكري العام ، لا وفقا لبرنامجها السياسي الاجتماعي . وقد يصاغ التعبير عن هذا المنحى بطريقة اكثر رصانة في الوزن والتقدير والتحفظ ، ولكن الأمر يؤول في تبسيطه الى المعنى السابق . وساعد على استقرار هذا النظر في تقييم الحركة الدينية ، انها لمدة طويلة لم تهتم كثيرا بايضاح برنامجها السياسي والاجتماعي . وانها في بداياتها لم تترسم في تحالفاتها السياسية التطبيقية ، النحو المألوف الذي صيغت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار . ويعيب هذه النظرة التي نظر بها الى الحركة الدينة السياسية ، يعيبها عيبان أساسيان ، أولهما انها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب ، والثاني انها تتجاهل النظر الى الفكر موظفاً في البيئة الاجتماعية السياسية . وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة مقاومة للاستعمار ، ودعم ذلك كله العزلة المضروبة على كل جانب تجاه الآخر ، حتى صار تقييم المواقف يصدر عن الاستنباط تؤول به الأحداث ، ولا يصدر عن استقراء وتقاس به الأفكار والمواقف وزاد ذلك من العزلة المضروبة . حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتأثير المتبادل ، ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف .

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكراموروثا عشناه وعشنا به اثني عشر قرنا ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حينا ، وبانحداره وجموده حينا ، وبصراعاته السياسية والاجتماعية ، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة . واذا كان لحقه

في القرون الأخيرة الركود ، فقد كان ذلك انعكاسا لظروف محلية وعالمية فرضت نفسها على مجتمعاتنا ، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانيا في هذه القرون المتأخرة . ان جهود الاحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسليم بذلك هو أمر أبعد عن الحقيقة . كما ان الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب . على أنه حدث في فترة الركود ، أن دهمنا الاستعمار الاوروبي ، وانكسر المجتمع امام غزوته السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهمة . وهنا ظهر ما يمكن تسميته الفكر الوافد . وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الاعلام واسعة الذيوع . وانزرع هذا الفكر في البيئة المحلية بمدارسه المختلفة ، الرجعية والمحافظة والتقدمية .

المهم في هذه العجالة ، الاشارة الى أن الوضع الراهن قد آل الى ازدواجية وثنائية واضحة ، في كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية) ومنها الحياة الفكرية . وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد . العامل السياسي والاقتصادي الذي يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة ، والعامل الفكري والايديولوجي بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة ، وتيارات الفكر الوافد من جهة اخرى ، وصار تجاهل هذه الازدواجية هو أول طريق الخطأ في فهم الأوضاع المعيشة . ولعل النظرة وحيدة الجانب التي سادت غالبا بين أهل الفريقين هي المسئولة عن هذا الانفصام الحاد الذي يصدع المجتمع ويفتت قواه ، وهي المسئولة عن هذه الغربة المظلمة التي تغشى أهل كل فريق تجاه الآخر ولعل هذا التفكك هو ما أبعد سنين طويلة امكانات التقارب والتآخي ، فلم تمكن المشاركة ، ولا أمكن في ظروف تاريخية ملائمة ، الهيمنة على مقدرات الأمور ، لاستحالة الهيمنة المنفردة ، ولهذه الصعوبة الصعبة التي حالت دون اشتراك الجهود . والأدهى من ذلك ان افتقد التأثير المتبادل

ثمة دائرتان متميزتان، واحدة للعامل السياسي الإقتصادي، والثانية للعامل الفكري الايديولوجي* . ومفاد وجودهما معا ، انه لا يوجد نمط فكري وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية .

ففي اطار الفكر الليبرالي وجد العديد من الجماعات السياسية التي تعبر عن مصالح مختلفة ، قد تصل الى حد التطاحن . وجد في هذا الاطار نفسه قيادة ثورة ١٩١٩ وبعضاً من أقوى اعدائها ، وضم هذا التيار مثلا الوفد والأحرار الدستوريين على تضادهما السياسي . ومن جهة إخرى ، وجد تعبيران ، أحدهما من التيار الموروث والآخر من التيار الوافد ، ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة ، ويمكن ضرب المثل على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من

(*) الدكتور أنور عبد الملك دراسات عديدة تؤكد هذه الوجهة . وهي واحدة من أهم شواغله الفكرية ، فيما يظهر .

حيث تعبيرهما عن مصلحة السراي وتبعيتهما لها .

وفي اطار الفكر الديني وجدت تعبيرات سياسية واضحة التباين ، المؤسسة الرسمية وعلى رأسها الازهر ، خاصة في عهد مشيخة الظواهري والمراغي الثانية ، وكانت مؤيدة للسراي ، وجماعة الاخوان المسلمين التي جاءت بتعبير سياسي متميز ومختلف أيا كانت تحالفاتها في الثلاثينات ، وقد آلت من بعد في ١٩٤٨ الى التناقض الحاد مع الملك وحكومته ، ثم هناك الاهتزازات العنيفة في مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد ومفهومات الفكر الموروث ، رغم ان توجهه الاجتماعي والسياسي لم يختلف . وكذلك الشأن بالنسبة للحزب الوطني ومزجه بين الاسلام والوطنية في صيغ عملية .

وعلى هذا فان التشابه في التوجه الفكري والايديولوجي لم يكن فيد بالضرورة تشابها في التوجه الاجتماعي والسياسي . والفارق في التوجه الأول لم يكن يفيد بالضرورة فارقا في التوجه الثاني .

ومفاد ذلك ، انه في صدد قياس الوجهة السياسية لأي تيار أو جماعة ، لا يجوز الوقوف عند الاطار الفكري العام ، انما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة في البيئة الاجتماعية ، مع التسليم بأن أي اطار فكري عام ، لا يفيد بذاته ضربة لازب موقفا سياسيا واجتماعيا محددا . والعبرة في التقدير بالموقف من الاستعمار ومن النفوذ الاجنبي ، وان التحرر الوطني هو معيار التقدم والنهضة .

بعد هذا الايضاح يتعين اثارة الجدل حول ثلاث مسائل ، الأولى تتعلق بالموقف الفكري للتيار الاسلامي بالنسبة للجامعة السياسية والقومية ، والثانية تتعلق بنظر هذا التيار الى غير المسلمين ، اي موقفه من مبدأ المواطنة . والمسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكري للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

١ - المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فان ابا الاعلى المودودي ، الكاتب الباكستاني ذو النفوذ الفكري الكبير لدى التيار الديني السياسي في مصر وخارجها ، يوجه سهام نقده الحادة الى الجامعة القومية . يقول انه لا يكاد ينشأ الشعور بالقومية لدى قوم « الا وهم يصطبغون بصبغة العصبية » . ويحصى أسسا ستا تقوم عليها القومية ، وهي وحدة النسل ، وحدة المولد والمنشأ ، وحدة اللغة ، وحدة الجنس ، وحدة المصالح الاقتصادية ، وحدة نظام الحكم ، « ان هذه القوميات هي التي جرت بلاء عظيما على الانسانية ، ووزعت العالم الانساني الى مئات وآلاف من الاجزاء . . ان القوميات التي تقوم على هذه الأسس ، لا سبيل الى التوفيق بينها بأي حال من الأحوال ، وهي على الدوام متحاربة بينها لأجل ما في نفوس أهلها من العصبية ، وتحاول كل منها أن تقضي على غيرها . . » ، « من المقتضى الفطري لمثل هذه القومية ان تنشىء العصبية الجاهلية في الانسان ، فكل أمة في الارض تريد اجتثاث أمة غيرها ومعاداتها والنفرة منها ، لا لشيء الا لأنها أمة غيرها »[١] .

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا الغلو ، فيذكر الدكتور يوسف القرضاوي أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي . وان النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلا في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية ، وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها . وان الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية في تركيا ، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب ، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون[٢] .

ولكن الدكتور القرضاوي لا يقصد بهذه القومية التي يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمود دينا ، إنما يقصد « ان يصبح ولاء المسلم لرقعة معينة من الارض او

الجنس وعنصر خاص من الناس ، ومقتضى هذا أن يقدم الرابطة الطينية العنصرية ، وبعبارة اخرى الوطنية والقومية ، على الرابطة الدينية الإسلامية »[٣] .

وان كان لنشوء فكرة القومية في الغرب ظروفه ومبرراته « أما نحن فمجتمعنا مفتوح ، مجتمع عقائدي ايديولوجي ، لا اقليمي وطني ، ولا عنصري قومي ، بل يعتبر المؤمنين أخوة »[٤] .

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومي والمجتمع الاسلامي ، يقترب المؤلف من فكرة القوميةالعربية اقتراب مصالحه ، فينقل عن الشيخ حسن البنا « بدأنا بالجامعة العربية ، وهي وان كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل ، الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال ، فعلينا ان ندعمها ونقويها ، وعلينا بعد ذلك ان نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام ، عربية وغير عربية . فتكون نواة لهيئة الأمم الاسلامية باذن الله »[٥] .

ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوي من أن الجو الذي نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها « وهو الجو الذي يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الاسلامية والوحدة الاسلامية » ، فهو يقرر « كان يمكن أن يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض ، الى جانب الأفكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد . . بل المفروض في العروبة خاصة ، أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الاسلام ، لأنه هو الذي أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها في العالمين »[٦] .

ثم يذكر في سياق آخر « أن ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوي لا ريب فيه ، فالاسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم . . ان مكان العرب في الجسم الاسلامي مكان الرأس أو القلب » . وهو اذ يعيب التفتت القومي وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية ، واثارة النعرات الوطنية الاقليمية ، يذكر « وكما يعاب على دعاة الوطنية الاقليمية في بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وبلادهم في دائرة ضيقة في مقابلة العروبة الرحبة الأوطان والشعوب العربية جمعاء ، يغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم في دائرة مغلقة محدودة ، في مقابلة الدائرة الاسلامية المفتوحة ، فخسروا بذلك ولاء وقوة مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية » ، وذكر ان من شأن التفتيت اثارة النعرات الاقليمية فيقال ان آسيا للآسيويين وافريقيا للإفريقيين وهكذا[٧] .

ويذكر الشيخ محمد الغزالي في سنة ١٩٥٠ ، « كانت النزعة القومية المحضة اهم ما نقلناه عن الغرب وجعلناه حجر الزاوية في اقامة الدولة الحديثة . . وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس . . يخبطون في هذه الضلالة العمياء ، فاذا بكل دويلة مسلمة يضنيها السعي وراء استقلالها الخاص أو حماية حدودها الضيقة ، ثم لا تظفر من ذلك

بشيء كامل . ولم نستفد من بركات النزعة القومية الا خسران الوحدة الاسلامية وتمكين الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني اخيرا من أكل حقوقنا ودوس حرماتنا . . أن كل تزكية للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية ، انما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها ، لا على حساب فقد الحكم الاسلامي وحده » ، وذكر ان العرب كانوا يعيشون باسم الاسلام كراما في بلادهم ، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجليز ولليهود »[٨] .

وهو يعيب على الفكرة الوطنية انها تفرض على الأديان وصايتها المشتركة « . . وتسخيرها على حد سواء في تدعيم الناحية الروحية أو توطيد الأمن العام . . أما ان ينظر مثلا الى الاسلام على أنه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والاجناس ، فهذا امتداد خطر . . » ، واذا كان حب الوطن غريزة ، فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب[٩].ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل في الكتاب نفسه « هنـا سؤ ال لا بد من ايراده حينما تقرر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الاسلام أن يعيش في ظلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الاسلام نفسه . عرفنا مثلا أن الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ، ومن الناحية السياسية يحرم الأثرة والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم الالحاد والفساد ، ويوجب مثلا أن يكون رجاله ـ ولاة ورعية ـ مقيمين للصلاة واقفين عند حدود الله .

فاذا كانت أداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها ، فان الاسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكترث بهذا العنوان الذي اتسم به ، عنوان الحكم القومي . . أما ذا كان هذا الحكم القومي المنشود لا يبالي باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكترث لتعاليمه الخلقية والاجتماعية ، ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين » ، ثم يعقب ان الدستور المصري القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة . . »[١٠] .

وللشيخ الغزالي كتاب آخر أصدره في الستينات ، خص فيه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة ، ولكن اولئك الداعين الى العروبة المفرغة من الاسلام ، يقول « اي عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منـها » « ان الاسلام هو الذي صنع الامة العربية جسما وروحا ، لأن الأمة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا في جاهلية طامسة . . » وكلما تخلخلت لبنة من كيان الأمة المعنوي سد مسده بديل من التقاليد الزاحفة مع غارة الاستعمار على التراث الروحي والمادي كله ، وهم يفعلون بقصد تعطيل الاسلام عن اداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد ان تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الأمة ، وبقصد تعويقه ان يكون رباطا عاما فعالا بين ابنائه في المشارق والمغارب . ويقول انه اذا قيل أن الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفي الاديان ، فهي بصورتها تضع من العوائق ما لا يقل ـ أن لم يزد ـ بمراعاة

الأقليات غير العربية في الوطن العربي كالاكراد والبربر ، ممن يزيدون عددا عن الاقليات الدينية(١١) .

ويذكر ان العروبة اقترنت بالاسلام من أمد بعيد في حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة في نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون ، انما هي حسبما ورد بالحديث الشريف « ليست بأحدكم من أب ولا أم . وأنما هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي » . ثم ذكر ان قيادة المسلمين لا يصلح لها الا العرب(١٢) .

يبدو مما سبق انه ان كان الدكتور القرضاوي والشيخ الغزالي يلتقيان مع أبي الاعلى في النظر العام الى القومية ، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، في الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين ، وأبو الاعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر في ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية ، اذ كانت الجامعة الدينية لديه في باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، واذ كانت الرابطة الاسلامية لديه لا تنمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية .

فكان تحقيق الانتماء الاسلامي السياسي لا يتم لديه الا بنفي الهندية كانتماء سياسي . لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما . والجأه هذا الرفض الى أن يضع في النزعة القومية كل نقيصة ، ووضع لها من الاسس ما يحيلها الى محض عصبية عنصرية ، رغم ان الجامعة القومية في مفهوم دعاتها ليست جامعة سلالات عرقية ولانزعة قبلية ، انما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزماني والمكاني، بما يؤكد العنصر الحضاري في بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العداء والبغضاء .

اما « الجانب المصري » فقد صدر في نقده للقومية عما عايش هو ايضا من تجارب تاريخية ، وجاء اختلافه مع أبي الاعلى مثلا لاختلاف التطبيق ـ مع الالتقاء في النظر العام ـ باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم وفقا لما تفضي اليه من تفكيك أو توحيد ، وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الاسلامية في القرن الماضي . ثم يقبلها محتفظا الآن لما نفضي اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية المبعثرة ، يقبلها كخطوة لا بأس بها في طريق الجامعة الاسلامية الاشمل ، فتصبح العروبة بمثابة الرأس او القلب لهذه الجامعة ، فثم شواهد في الصياغات الفكرية لكل من الغزالي والقرضاوي ، تفصح عن انه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ، ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة ، فهي يمكن ان يقبلها الفكر الديني السياسي الآن ، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر في دويلات صغيرة ، وبحسبانها خطوة في طريق الجامعة الاعم ، وبمراعاة الآصرة

القوية بين الاسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالي في واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح على الحكم القومي ان مكن للنظام الاسلامي ان يعيش في ظلاله . . ويصدر القرضاوي في تفضيله الرابطة الاسلامية عن مفهوم جهادي ، عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته « ان الجهاد فرض عين ان هم العدو على بلد مسلم ، وذلك على من يقرب من العدو أولا ، فان عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم . . مسلمة سبيت بالمشرق ، وجب على أهل المغرب تخليصها من الاسر . . فيجب على المسلمين فداء اسراهم وان استغرق ذلك أموالهم »[١٣] .

وفي مقابل هذا التقبل للعروبة ، فلا يظهر ـ فيما يبدو ـ من الجهة الاخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الغزاة . والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربي المكافح للاستعمار ، ينشدون نظاما عالميا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق ان تقف متضامنة في مواجهة اطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية او السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك ، والمسلمون في العالم يجتمعون في دول من هذا النوع المضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتحرر .

ولا يوجد وجه لرأي ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم في مواجهة الاطماع الدولية ، أو يضن على هذه الشعوب ان تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولي والاستغلال الاستعماري ، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة في العالم . ولا يثور في هذا الشأن الا امر يتعلق بالشكل التنظيمي لهذه الجامعة ، أهي دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ، أم دول تجمعها أواصر التضامن العام ، أم أشكال تتخلل هذين الطرفين . وأن الاشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها « هيئة امم اسلامية » كما ورد في حديث الشيخ البنا . يشير الى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الأمم الاسلامية .

وعلى أية حال فان الخلاف حول هذه المسألة ادخل في تقدير الممكنات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية او تاريخية ، فلا يدور حول رفض مطلق وايجاب جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة أو محتملة ، فهو مجال مستمر للحوار والجدل ، الذي لا يفسد امكانات اللقاء والاشتراك . وكلا الرابطتين القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتستهدف التجميع . وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة ، وتدعو للوئام والسلام مع الامم الضعيفة . وبهذا المنهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوي على القول بأن آسيا للآسيويين وأفريقيا للافريقيين ونحو ذلك ، ما دامت تلك الشعارات ترفع ، لا لاثارة النعرة الاقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض ، ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة اخرى ، فان التيار الديني السياسي يثير الشك حول منبت الفكرية القومية ،

باعتبارها ظهرت على ايدي « يهود الدونمة ونصارى الشـام » ، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك ، والنزعةالعربية بين العرب ، اهدارا للجامعة الاسلامية تفتيتا لها . ويمكن أن يضاف الى هذا القول عن مصر ، ان كان للاحتلال البريطاني سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتنفرد بها بريطانيا ، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر . على أنه أيا ما كان أمر هذه الاسباب الخاصة ، فقد كانت العثمانية نفسها المتشحة ببردة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة الاسلامية ، كانت هي ما أفضى لنمو الحركات القومية ! ، لانها كانت تستر حكما شبه قومي نزاع للسيطرة على القوميات الاخرى .

ولم تكن هياكل الحكم العثماني متسقة مع مبدأ الجامعة الاسلامية العام . ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا ، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقي في الدولة أو في قيادة المجتمع .

وحتى مصر التي انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد علي ، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين في صفوفها ، وارتجت بابها من دون اقحام المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم ، وانفجر الوضع كله في ثورة العرابيين على ما أشير اليه في الفصل الاول من هذه الدراسة .

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ في دولة الخلافة ، وتولى رجال الاتحاد والترقي الحكم ، لم يحظ العرب بما يطمحون اليه في مجال المشاركة على قدم المساواة ، بل على العكس تعرضوا في سوريا لألوان من القمع والتنكيل مشهورة . ولا يرد ذلك الى طورانية رجال الاتحاد والترقي ، ما دام يظهر انه لا يعدو أن يكون استمرار لجوهر السياسة السابقة عليهم ايام السلطان عبد الحميد وأسلافه .

ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردي ، ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة .

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي املاها بعد خلعه من العرش ، ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول « قلت وسأقول ، شرحت وسأشرح ، الم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمما شتى ، والمشروطية (الدستور) في دولة كهذه موت للعنصر الأصلي في البلاد . هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد ، أو افريقي أو مصري ؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد ؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب وفي البرلمان العثماني . لا ، لا أستطيع أن أقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركي المثقف ان يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوري في بلاد تتمتع بوحدة قومية ، وبين تعذر هذا الحكم في الدول التي لا تتمتع بوحدة قومية »(١٤) .

وبهذا يظهر ان الدولة العثمانية لم تكن في صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام ، انما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الاخرى . ورفضها « للمشروطية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا العنصر الغالب . وينظر السلطان التركي الى العرب متمثلا نظرة ملك الانجليز الى الهنود ، ولا يفرق بين عربي مسلم وبين رومي مسيحي من أتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الاسلامية .

والأمر الثاني الذي مكن من ظهور الحركات القومية ، سبقت الاشارة اليه في الفصل الأول ، وهو أن الرابطة الاسلامية متمثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربي والتصدي له . بل لقد صارت حجر عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطني اسلامي ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى . وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعماري الغربي الى العالم الاسلامي والعربي ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الاجنبية مثل فذ على ذلك . ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الانجليز مصر . بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابي زعيم ثورة مصر المتصدي للغزو البريطاني ، ومن قبل ذلك خلع الخديوي اسماعيل بنصيحة من الانجليز والفرنسيين ، وأحل محله الخديوي توفيق الذي استدعى الانجليز لمصر . وتسرب الاستعمار الغربي في سائر انحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطنته . ومن هنا نمت الحركات القومية اعدادا لوعاء جديد يحتوي حركات التحرر ضد الاستعمار .

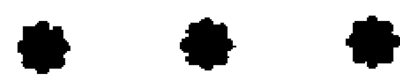
هذا من ناحية مأتى الحركات القومية ، أما من ناحية منبت فكرة القومية العربية ، فان مطالعة التاريخ الوسيط يمكن ان تكشف عن ان كان ثمة تميز عربي تجاه الاعاجم . وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم بأن الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد أتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة المعيشي ، فبني على اساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على ما نعلم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي . واتفق لهذه الصياغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الاسلامية . والنبت بهذا أصيل غير وافد . والبناء قام على ارض البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فقد سبقت الاشارة الى ان واحدة من اهم

الوظائف التي استدعت قيامها ، ان تكون وعاء لحركة التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك في وقت لم تستطع فيه الرابطة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية ان تقوم بهذا الدور ، ولا امكن قيام رابطة اسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل امثال الافغاني والكواكبي بمناهج متنوعة . وان فكرة الوطنية المصرية الضيقة، في بدايات هذا القرن ، تمكنت من ان تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطاني رغم انحصارها غير المنكور .

واذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تأت بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة في انها في ظروف صعبة ، قفزت ، بالمجتمع المصري قفزات الى الامام ، وقفزت بالاستعمار البريطاني قفزات الى الوراء . وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد ، انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة المصرية في اوائل هذا القرن ، تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية ، فقد قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد اعوام قليلة وجردته من سلاحه الأثير في اثارة التفرقة الطائفية .

واذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من اشكال التجميع العربي في بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما لبثت الحركة العربية ان انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتؤرق مضجعة من الخليج الى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا ام فرنسيا ام امريكيا . واذا كانت استهوته الفكرة الاسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليله . ودلالة ذلك ان ايا من هذه التصنيفات حقيقي غير مصطنع ، وكلها اوصاف تصدق على كائن حي مكافح . ان ذلك لا يعني ان كلا من هذه الجامعيات متشابه مترادف ، انما الحديث يجري هنا في سياق الوظيفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأي من هذه الكيانات . ان الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من احد جوانبه ، بتقدير مدى ملاءمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة ، التي لن تلبث ان تقوم على قاعدتها مهددة الاستعمار . ولذلك فان التفاصيل الخاصة باصل النشأة التاريخية لأية حركة في ظروف ملموسة ، لا ينبغي ان تصل عن مسارها التاريخي اللاحق وما ادته من وظيفة ، او ما يمكن ان تؤديه من وظائف مبتغاة في ظروف مغايرة .



ان تقرير قيام القومية العربية ، وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكرة الاسلامية . فيذكر حسن عشماوي ان القومية رابطة اوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والآمال والمصالح بين اهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون ايمانا واحدا ، و « القومية العربية بهذا المعنى لا تعني تعصبا لجنس ، بل هي اقرار بواقع اهل المنطقة » ، وان بربرية طارق بن زياد

وكردية صلاح الدين كأصل لها لا تنقص من واقع عروبتها شيئا . ويذكر انه من الطبيعي ان تدعو القومية العربية الى الوحدة العربية ، ولكن هذه الوحدة ليست غاية « انما هي اطار لفكر وتراث ، انها وعاء يمكن ان يحتوي تقليدا للرجل الابيض ، او استقلالا فكريا يستند الى طبيعة ابناء المنطقة وتراثهم .. ان الوحدة العربية دون مضمون من واقع ابناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليست الا وحدة الحيرة والضياع امام تحديات الماضي والحاضر والمستقبل »(١٥) .

ويخص حسن دوح باشارته ، المائة مليون من العرب الذين يعيشون على ارض تمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي ، ويذكر « لم يستطع بعض زعماء الاتراك ان يبددوا حضارة العرب على الرغم من اسلوب التتريك الذي مارسوه قرونا طويلة » ، « ان المستعمرين كانوا حريصين على ايجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس ، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الاتراك منافسيهم بمكنسة العروبة . ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة ، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات اخرى لقتل النزعة العربية السليمة » ، وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والأكراد والتشكيك في عروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة ان العرب كيان مادته « الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك » ، « على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية ، الا ان عناصر اخرى كثيرة اشتركت في صنع عروبة هذه المنطقة »(١٦) .

ويفرد المؤلف فصلا للدين كأساس للوحدة العربية ، باعتباره اساسا قويا من اسس نهضة العرب قديما وحديثا ، لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « والى جانب ما ذكرت فانني لا استطيع ان انكر واقعا حيا وملموسا ، فمن المائة وخمسين مليونا الذين يسكنون ارض العرب من المحيط الى الخليج ، يدين اكثر من مائة وثلاثين مليونا منهم بالاسلام، والآخرون بالمسيحية. ولا اعني ان هناك ثمة انقساما أو خلافاً بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين اصحاب العقيدتين اقوى الروابط وامتنها ، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما . . . ولعل السبب في هذا يرجع الى ان مسلمي ومسيحي الشرق يفهمون اكثر من غيرهم تعاليم دينهم . . اما الغربيون فقد اعماهم الطمع وحب الاستعمار » .

فالدين اساس من اسس القومية العربية باعتبار خصوبة ارض العرب بتراث الأنبياء(١٧) . ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية في كفاح من تجمع عليها من « الاستعمار والشيوعية والصهيونية » ، ويقول « ان اسرائيل هي الاستعمار والاستعمار هو اسرائيل ، فان استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع اسرائيل ، يمكنه ان يصنع الحقائق الآتية . . استعمار غربي تشترك فيه امريكا وانجلترا وفرنسا وحثالة يهود العالم . . استعمار نثبته في ارضنا وبأيدينا ونعطيه شرعية . . هذا هو معنى الصلح مع اسرائيل » .

فلا بد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهي عقيدة الاسلام ، فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد . ويرى ان الغرب وامريكا المسيحيين « لا يقلان في بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا » . وبالنسبة للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ، ومن تأييدها السابق لاسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة اليها ، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب ، وغير ذات الاطماع في المنطقة العربية كالاتحاد السوفيتي .

ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض المؤلف النظم الرأسمالية التي تمكن لرأس المال الأجنبي والوطني من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية . ويرى الأخذ بخير ما في النظم المختلفة ، ويذكر « جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والاقطاعيين . . اما الحركات الاسلامية الحية فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير »(١٨) .

وحديث حسن عشماوي وحسن دوح يكشف الى اي مدى يمكن ان تتقارب الحركة الاسلامية مع الحركة القومية في النظر الى الأساس الفكري العام ـ للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن الا يقوم خلاف بينهما الا في بعض تفصيلات المسألة . مما يمكن حله بذات المنهج الواقعي الذي التزمه الحسنين ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكرة القومية ، وذلك من حيث اوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التي تمكن من احكام صنع الوعاء المستوعب لحركتي المكافحة والنهضة . على انه يمكن الاشارة هنا الى مثل آخر للفكر الديني السياسي قال به واحد من علماء الأزهر المجددين في ١٩٥٠ ، وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدي .

اذ كان خالد محمد خالد اصدر كتابه « من هنا نبدأ » ، هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالي بكتاب « من هنا نعلم » الذي سلفت الاشارة اليه ـ فرد الشيخ الصعيدي على الاثنين بكتاب « من اين نبدأ » فذكر « ان لكل مسلم جنسيتين ، جنسية عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وان كانت مجتمعة في شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات . وكذلك لكل مسلم وطنان ، وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وان كان مجتمعا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم . . ولكل من الجنسيتين والوطنيتين حقوق وواجبات على المسلم . . لا تتنافى ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر الى من يشاركه في الوطن من غير المسلمين كما ينظر اليهم ، فهم ذميون يرى الاسلام ان لهم ما لنا وعليهم ما علينا . .

وقال الشيخ الصعيدي « ان الاسلام لا يمنع المصري المسلم مثلا من ان يعتز بمصريته

مع اعتزازه باسلامه ، وان يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبي صلى الله عليه وسلم بانه من قريش فقال « انا افصح العرب بيد اني من قريش . . » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالي لخلطهما بين الخلافة الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وظنهما ان هذه الحكومة لا تكون الا في شكل الخلافة ، وذكر ان الخلافة التي الغاها اتاتورك الغيت « بعد ان وصلت إلى آخر مهازلها وصارت ـ العوبة بيد انجلترا وحلفائها . . . وصار السلطان محمد وحيد الدين العوبة في ايديهم » ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الغاؤها هو الذي فتتهم . وذكر ان خلافة ابي بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوي ، وتعريفها ، الصحيح انها رياسة عامة في أمر الدين والدنيا تقوم باختيار اهل الحل والعقد . واذا كانت مقصورة على شكل حكم معين . فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامي على ذلك الشكل ، والنظام الجمهوري هو نظام الخلافة بعينه(١٩) .

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الاتراك دائما في صورة الطغاة ، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا ، قال « ان الترك لا يزالون امة مسلمة ، وانه من حسن السياسة ان نداوي ما بيننا وبينهم من جروح . . اما الروس فلنا معهم تاريخ طويل في الحروب ، وقد كانوا علينا مع دول اوروبا الغربية ، حتى وصلوا بنا الى ما وصلنا اليه من الضعف واستولوا على كثير من بلادنا الاسلامية في التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة »(٢٠) .



بقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة . وهي ما ركز عليه الشيخ الغزالي في كتابه « حقيقة القومية العربية » الذي اشير اليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لاصدار هذا الكتاب . وهي صلة الاسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك في نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحي ، بما يقال من ان المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومي العربي ، الذي ادى الى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالي اهدار دور الاسلام الضخم في بناء الوجود العربي ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية ، يسمى ذلك تفكيرا مغشوشا هازلا(٢١) .

ويلاحظ في هذه النقطة ان التيار الديني السياسي ، يثير حذرا واضحا من مبدأ القومية

العربية الذي يصاغ صياغة مفرغة من الاسلام . ويستدل البعض من ذلك ان مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة انما يراد به اقامة جامعة بديلة عن الاسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على انه اذا امكن لكل طرف ان يتفهم وجهة الطرف الآخر في سياقها السياسي والاجتماعي الملموس ، وان يتدبر في همومه وشواغله العامة ، اذا امكن ذلك فيمكن ادراك ان حرص بعض المفكرين على عدم الاشارة الى الدين كعنصر في بناء القومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين ان يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وان البيت بيتهم هم ايضا وليسوا اقل جدارة به ولا اقل حقوقا وواجبات فيه .

اما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام في التكوين الفكري والنفسي للفرد والمجتمع ، فلا يظهر ان وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالحاً في انكاره ، او تجاهل ما يفيده الواقع والتاريخ في هذا الشأن . واذا امكن تفهم البواعث والأهداف وامكن التلاقي بشأنها او التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأي يرد فيما يلي .

ان من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوي الأديان المختلفة داخل هذه الديار . وعبارة عبد الرحمن البزاز التي اقتطفها الشيخ الغزالي تفصح عن ذلك . . « سنخرج اذن توا نحوا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان ، وسنخرج ايضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين . . »[٢٢] .

وساطع الحصري يعترف بان الرابطة الاسلامية في مصر اقوى واهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها . ولكنه لا يجيز اتخاذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لأن « الاسلام لم يكن دين جميع المصريين وان كان دين الأكثرية منهم . . فلا بد من رابطة تجمع بين جميع ابنائها ، سواء كانوا مسلمين او مسيحيين . . وبهذا السبب نستطيع ان نؤكد ان الرابطة الوطنية والقومية يجب ان تتقدم ـ بهذا الاعتبار ـ على الرابطة الدينية في الشئون المدنية »[٢٣] .

والأمير مصطفى الشهابي يقر بان الدين يولد في ذويه نزعة تساند قوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف في الفريقين (المسلمين والنصارى) لا بد ان يقف عند حد معلوم وهو الذي في تجاوزه اضرار بالوطن العربي وبالقومية العربية » ، وان كون المسلمين يشكلون الأغلبية في الوطن العربي ، ادى بالبعض الى الظن بان القومية العربية هي النزعة الاسلامية ، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكي يبعدوا المسيحيين عن المسلمين . . » ، ثم يورد حجة اخرى تتعلق باننا نعيش في عصر القوميات ، فنرى تركيا تحالف اسرائيل علينا ، ونرى ايران وباكستان تحالفان الاستعمار[٢٤] . وهذه الطريقة في

الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة في التسوية بين ذوي الأديان داخل الوطن .

ومن جهة اخرى ، فاذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا في ارض الشام ، واكدوا على فصل الدين عن البناء القومي ، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « يجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حازم نسيبه ، وصار ابعاد الدين عن السياسة مقررا « لتنصهر الأمة في بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربي في بناء الحضارة الحديثة(٢٥) . ويضاف الى ذلك ان فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة العربية الاسلامية . على ان للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هي « ان السادة الباحثين في تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى في لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة في الايام التي سبقت الحرب العالمية الأولى . ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التي كونتها وبأثر الوعي القومي بهذا التكوين . . . »(٢٦) .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، الى وجوب النظر في الفكرة القومية الى نشأتها في الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على ما بدا في لبنان وسوريا . وقد سبقت الاشارة الى ان الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الاسلامية ، كما اشير في دراسة سابقة الى انها بدأت بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين(٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربي الى بلد عربي آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التي نيط بهذه الفكرة اداؤ ها في نشأتها الأولى ، فبينما ولدت العروبة في سوريا في مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة في مصر في مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت في سوريا انسلاخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت في مصر تطويرا للوطنية المصرية . وبينما لزمها في سوريا ان تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوي الأديان المختلفة ، اي التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فان كثيرا من المفكرين الداعين الى القومية العربية ، لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التي يمكن ان تلائم بين اقرار الدين كأساس في بناء القومية ، واقرار المواطنة لذوي الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك في التكوين التاريخي والحضاري والايمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر ايجاد صيغة تجمع بين اعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتها . والمهم في هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الاهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى اية حال فثمة مفكرون اهتموا بدور الاسلام في البناء القومي على نحو واضح .

ويمكن ايراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطي مصري . والدكتور حازم زكي نسيبة وهو استاذ اردني .

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومي ، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين اعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التي تبني الجماعة ، « واثر الروح الدينية في خلق الأمم وفي رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا في تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تأييدا لذلك الى دور الكنائس القومية في اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية في ايرلندا في مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية» . وهي اشارة توضح اثر قوة التماسك الدينية في دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف ان ضعف اثر العامل الديني في تكوين القوميات الحديثة يرجع الى انه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » ، وان الخطر يتمثل في ان تطغى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل القومي عن طريق « قهر جماعة لأخرى في نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية . . » ، ثم يذكر « ان سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة ، ومع ذلك يسود بين اعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعي . . وعلى العكس من ذلك اذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر . . كان ذلك مدعاة الى اضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة الاولى بروح التآخي بين مسلمي مصر وقبطها ، ثم يذكر « اذا سلمنا بان الدين عنصر يصح ان يدخل في البناء القومي ، فما ينبغي ان تتجه القومية في هذه الحالة اتجاها تعصبيا ضيقا »(٢٨) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، ان الدين يفيد قوة تماسك قومي ، خاصة عندما يسود دين واحد في الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفي حالة تعدد الاديان في الجماعة القومية ، يمكن ان يرتب هذا الأثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعي بين ذوي الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين في تكوين القومية العربية ، « ان الاسلام يعتبر ـ لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد ـ في طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التي تحرك الشعوب . . ولم يلبث ان ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها في وقت وجيز » ، وليس من الديانات الأخرى « من نجح نجاحا كليا في توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الاسلام .

ولم ينشأ هذا العصر الذهبي الا عندما اعتقدت اكثرية الشعوب بالوحي الإلهي الذي هبط على محمد وبرسالته » ، « ان الجموع الكبيرة التي أقبلت على اعتناق الاسلام في

البلاد التي فتحها العرب ، انما فعلت ذلك عن اختيار ارادة حرة، ولم ينتشر الاسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . ان سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، اما دياناتهم الاسلامية فقد وجدت سبيلها الى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الاسلام في اقطار شاسعة في افريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر انه مع التسليم بانه لا ينبغي ان تقوم القومية على اساس ديني ، لأنها يجب ان تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التي تضمها ، الا انه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية ان نتجاهل اثر الدين الاسلامي كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا ، فالاسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وانما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا . . والقوة الموحدة في الاسلام لا تأتي من الانتماء الى ايمان مشترك ، بل ربما كان الأثر الأكبر فيها يرجع الى التركيب الاجتماعي المشترك والى الاسلوب الواحد في الحياة اللذين يهيئهما الاسلام » ، والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق الانسان ، « ثم ان الاسلام كدعوة موجهة الى الانسانية جمعاء يتضمن العمل الحقيقي نحو التوحيد الحقيقي ، لا في الاعتقاد فحسب ، بل في توحيد العالم على اساس من الاعتقاد في الوجدانية ، وهو خير اساس لأي توحيد » . كما ان القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال في لهجات متعددة « وبهذا المعنى لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب ايضا » .

ويذكر ان الاسلام في القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربي ، وجاءت معظم محاولات الاصلاح قبيل القرن التاسع عشر على ايدي نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون اشد اثرا من جميع القوى والتيارات الدافعة للاصلاح في بعض اجزاء الوطن العربي » ، وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين في مصر ايام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغاني وغيره .

وينقل عن الدكتور ابو الفتوح رضوان ما يشير الى اهمية الاسلام في استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركي ، « لولا اشراق الاسلام ، وقوة روحه وعمق وقعه في النفوس ، لصارت الأمم العربية في عداد الأمم البائدة » . ثم يشير الى التراث المسيحي في المنطقة العربية باعتباره مع الاسلام « الميراث الثقافي العربي العام يعد عاملا للتوحيد بين ابناء العروبة جميعا »[٢٩] .

ويذكر الدكتور حازم نسيبه ، « كان توحيد العرب لأول مرة في تاريخهم اولى مآثر الاسلام واسبقها الى الظهور ، وبذلك تكون الحركة العربية في مرتكزها التاريخي مدينة بوجودها للاسلام » . وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من انه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للاحداث الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتي او الاقتصادي او اي صعيد آخر » .

ويقول ان النصرانية سارت في اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ الاسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائي في الأولى ، بينما « الدولة من وجهة النظر الاسلامية هي الوسيلة التي تتحقق بها المفاهيم الاسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة يرجع معظمه الى تراث الاسلام ، الذي نهض بهم الى مركز الصدارة في الشؤون العالمية . . ووجدت علاقة فريدة في نوعها بين الاسلام والعرب . واذا كان لا يصح تعريف الاسلام بالعرب لأنه لا يختص بهم وحدهم ، فان ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة في علاقتهم بالاسلام ، رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام في التراث العربي الثقافي مبلغ الذروة . وان القومي العربي يرى في تركة الاسلام تراثا في حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندي ذي الدم العربي ، وبين الفارابي ذي الارومة التركية ، وابن سينا الفارسي الأصل . . » ويظل الدور الاسلامي موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسي ومبرر وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بماض مجيد . وهي تحتاج الى التراث العربي الاسلامي لكي تكشف جوهرها الخاص ومنابع قوتها . كما ان المساعدات التي قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل في انه يعود اليه الفضل في ولادة امة ودولة وتاريخ قومي وحضارة . وهذا ما صاغ بنيان العروبة الاسلامية[٣٠] .

ثم يشير الى ان مفكري العرب ترددوا في تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذي كان من صالحه اقصاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأي محاولة جدية ، وقد فتنتهم افكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخي ومحيطهم الاجتماعي »[٣١] . ثم يشير الى السبب الذي ادى الى قيام المؤسسات التبشيرية بدور في النهضة العربية ، اذ اكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم في المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم ، ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ ازاء تلك السياسة التعليمية ، الا في المؤسسات التبشيرية المسيحية . . . » ، ثم يشير الى ان القومية استطاعت ان تسد الثغرة العقائدية التي فصلت جناحي العروبة المسلم والمسيحي . وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعي القومي » الصادر في ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربي اذن ، بصرف النظر عن معتقده الديني ، ان يدرس الاسلام والنبي محمد من جهة انه موحد العرب وجامع شملهم . . » ، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الاحوال ان تتناقض مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه[٣٢] .

٢ ـ مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، اي لمن من القاطنين ارض الدولة تنسبغ حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، ان ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، والى اي مدى يكون الانحسار . ولعل هذه النقطة العلمية هي ادق ما يواجه فريقي الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الاساسي بينهما . وقد سبقت الاشارة الى ان الجامعية ليست في ذاتها محل الخلاف الرئيسي ، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة في شأنها . اما ما يمكن ان يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الكتاب قد حدد من البداية ان نظرته للجامعية اساسها النظر في امر المواطنة ، وان كانوا من اديان مختلفة . فالامر هنا لا يتعلق بالجامعية ، ولكنه يتعلق « بالمانعية » ان صح هذا التعبير .

وبالنظر الى التيار الاسلامي السياسي ، فان مبلغ العلم في شأنه ، ان دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الاسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره كتابا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية في مصر . على ان تتبع هذه الحركة في صورها العملية الملموسة ، يوجب النظر في الشريعة الاسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة . وهي على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم في المجتمع الاسلامي .

وما يحسن التزامه في بيان هذا الأمر ، ذكر ما يراه بعض مفكري الاسلام المعاصرين ، ما يرونه رأي الاسلام في اوضاع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي . وليس القصد من ايراد هذا البيان ، الاحاطة بكل ما يثور من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف ايها بانه غالب او راجح . وانما القصد بيان ان ثمة آراء تثور واجتهادات تبدي وتساؤلات تطرح ، تنقيبا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وان الفقه الاسلامي لديه من الأودات والوسائل ما يمكنه من تحريك الامور

استجابة للواقع المعيش . وان لدى مفكري التيار الاسلامي الرغبة والعزم على الخوض في هذا الطريق .

وقد يكون من اسباب ما يصادفه الاجتهاد في هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على اصول الشريعة الاسلامية واصول الفكر الديني السياسي من ان يكون فتح باب الاجتهاد والاخذ بمبدأ المصلحة ونفي الحرج ، قد يكون في ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الاصول ، وهي تواجه - في نظر التيار الديني - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة . ولعل التيار الديني السياسي يرى نفسه في مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادىء والاصول ، وليس في مرحلة معالجة الفروع . وانه في مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس في مرحلة التعامل مع الواقع القائم . . وان قفزة على تلك المرحلة الاولى قد تمكن للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو . وانه عندما ترسخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله بمرونة اكثر . وهذا اسلوب تعرفه المعارضة الثورية في تصديها للواقع المرفوض ، وهي في رفضها لاصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الاساسية لدعوتها ، تتجنب ان تستدرج الى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على الحشد المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، والا يؤدي الاستطراد في التفاصيل الى اثارة الخلافات . والتناثر ، وحرصا على الايضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة .

ومن ثم فهي لا تحبذ التعرض للفروع الا لما يؤكد الاتجاه العام او يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض في « في ظلال القرآن » ان يستطرد في شرح آية الجزية ، الى الخلافات الفقهية التي تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ ، ويقول انها قضية تاريخية وليست واقعية « ان المسلمين اليوم لا يجاهدون ، ذلك ان المسلمين اليوم لا يوجدون ، ان قضية وجود الاسلام ووجود المسلمين هي التي تحتاج اليوم الى علاج . . »(٣٣) . ويؤكد هذه الفكرة في كتابه « معالم في الطريق » في الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآني .

على انه اذا جاز هذا النظر في التصدي لفروع المسائل ، فان المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع ، انها امر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتجاهلها هو ما قد يؤدي الى التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج ما يتعين تفاديه ، وهو يؤكد انقساما حادثا لا بين ذوي الاديان المختلفة بعضهم تجاه بعض ، ولكن بين التيار الديني السياسي والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن ايا من الجانبين ان تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع وأضعفته وفصمته . والمطلوب اليوم رأب ما انصدع ورتق وما انفتق . ليقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تتراءى محاولات الوصال .



يذكر الدكتور محمد فتحي عثمان ، ان من المسائل التي تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الاسلامية ، مسألة وضع المواطن غير المسلم في الدولة التي تطبق الشريعة ، « هل يكون الاصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين في جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز ان يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسؤولا في الجيش . . ما هي حقوق غير المسلم في انشاء معابد مستحدثة . . كل هذه مسائل لا بد ان تجلي تماما للمسلمين ولغير المسلمين ، فلا يكفي النوايا الغامضة او العبارات المائعة او الخطب الرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور » .

ثم يطرح المشكلة طرحا صريحاً بقوله « ان غير المسلمين قد عاشوا في ظل (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التي ترى ان مثل هذه الدولة هي الغاية والمثل الاعلى المنشود الذي يحقق المساواة بين المواطنين ، وعايشوا مكائد الاستعمار التي استغلت (حقوق الاقليات) لعرقلة الاستقلال ، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والاجانب . وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، او عن حوار غير كريم من جانب احد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين ان يؤمنوا على مركزهم القانوني وحقوقهم ومستقبلهم ، وان تبسط لهم وجهة النظر الاسلامية في معاملتهم ، وان يبين لهم الفرق بين الاحكام الثابتة القطعية المؤيدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التي يؤخذ منها ويترك ، والتي تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة . . من حقهم ان يبصروا بالقول الفصل في شأن ما قدمنا من مسائل . . لا ان يصدموا بتشريع دستوري مفاجىء ينص على ان شريعة الاسلام هي مصدر التشريع . . »

واقترح الكاتب ضرورة الشروع في حوار حول هذه القضايا ، وهي ليست قضية حكم ما او توفيق او تلفيق بالنسبة لاحكام المعاملات ، « انها قضية اوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة » . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة واحبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين في مختلف مجالات العلوم وان تنشر مداولاتها[٣٤] .

ويذكر الدكتور فتحي عثمان ايضا ، في حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الاسلامي المعاصر ، انه اثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون ، مع ايضاح ان الدعاة للاسلام خلافهم مع القانون في تفاصيله « لا مع الدستور في قواعده العامة التي تقرر حقوق الأمة » . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من اثر ذلك ، مع ما كان للدستور من رصيد سلبي ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومع ما كان في المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بان نظام الحكم في الاسلام نظام ثيوقراطي ، كان من اثر كل ذلك ان « وقف بعض العاملين للاسلام موقفا سلبيا من المحن التي اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الاسلامية ، بل ربما تطلع البعض الى التخلص من هذه الأنظمة والإرتماءفي أحضان المستبد العادل . . »[٣٥] .

وحديث الدكتور فتحي يوضح الحاح المسألة المعروضة من جهة اوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة . اما من حيث مواجهة هذه المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالي ان الاسلام يعترف بالاديان السابقة عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ، ومن ثم فان الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وان الآيات التي وردت بالقرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود او النصارى او الكافرين اولياء ، انما وردت جميعها « في المعتدين على الاسلام والمحاربين لأهله » ، ونزلت لتطهير المجتمع الاسلامي من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من اهل الكتاب اشتبكوا مع الاسلام في قتال حياة او موت ، « فاليهود والنصارى في هذه الآية يحاربون الاسلام فعلا ، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الايمان يفكرون في التحبب اليهم »[٣٦] .

ويذكر ان كانت عواطف المسلمين تتجه الى اليهود والنصارى لصلة القربى التي جمعتهم . وقد حمى نجاشي الحبشة النصراني المسلمين الفارين اليه من عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم في حربهم ضد مجوس فارس ، ولكن اليهود ابدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم الى المدينة ، وتحالف اليهود مع الوثنينن ضدهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخي بين الأديان ، في نطاق وحدة تكون تعاونا بين الأديان وليست فناء فيها ، على اساس ان ما يقدسه اتباع دين ما لا يكره عليه اتباع دين آخر ، « وضمان المصلحة المعقولة لاشباع كل نزعة دينية لا يهدم ـ بداهة ـ حق الكثرة في اعلان سيادتها وتنفيذ برنامجها . . . فاذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ اكثر من ٩٠ ٪ ، فمن حق مسلميها يقينا في نطاق ما اسلفنا من قواعد ان يجعلوا الدولة في مصر اسلامية لحما ودما ، وانه لمما يساعد على ذلك ان الاسلام كما رأيت يرى نفسه صدى الكتب الأولى ، وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام »[٣٧] .

ويذكر الغزالي ان « بلغ من مرونة النظام الاسلامي ان اعتبر اهل الذمة جزءاً من الرعية الاسلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم) ، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والذميين كامة متحدة » ، « الواقع ان الاسلام ينظر الى من عاهدهم من اليهود والنصارى على انهم قد اصبحوا من الناحية السياسية او الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وان بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم واحوالهم الخاصة . ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على اساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من ان يشتغل مسلم عند اهل الكتاب ، او يشتغل اهل الكتاب عند مسلم . . . واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة امر شائع في بلاد الاسلام الى هذا العصر[٣٨] .

ويقول في موضع آخر « اننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين الصليب والهلال ، بيد اننا نريده تعاونا بين المؤمنين بعيسى ومحمد لابين الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا » ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت اوروبا من اضطهاد وتفرقة « اما اننا مصريون فنحن لا ننكر وطننا ولا

نجحده ، واما ان شرط المصرية الصميمة الانسلاخ من الاسلام . . . فهذا ما نستغربه . . . اي غضاضة يا قوم ، في ان تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين في قتال اليهود المعتدين ، وينتهي الى القول « قد اجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومساليهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) . واذا كان هذا المبدأ قد طبق احسن تطبيق في أقطار الاسلام ، فهو في مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط »(٣٩) .

ويذكر سيد قطب ان الاسلام دلل الأقليات كما لم يدللها نظام آخر ، سواء الأقليات القومية التي تشارك شعوبه في الجنس واللغة والوطن ، أو الأقليات الأجنبية . وأن ما يذكر ضد حكم الاسلام عن مذابح الأرمن على أيدي الترك ـ المتأخرين ، فهي لم تكن وليدة التعصب الديني ، بل كانت ذات طابع سياسي ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين في سوريا في ظروف سياسية مشابهة . « وقد قامت بهذه وتلك أرذل العناصر في الدولة العثمانية » ، « ان الحكم حين يصير الى الاسلام ، سيسير في مبادئه السمحة الكريمة التي لا يملك انكارها أحد ، ولن يتغير على الأقليات شيء في أوضاعها ولا حقوقها التي تتمتع بها الآن وقبل الآن »(٤٠) .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفي القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد في العبادة الا الأمثلة النادرة التي كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها ، ليثيروا الفتن التي تمكن لهم في الأرض » . وأشار الى أن الجزية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ، فاذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أعفيت منها ، وقد سبق فرض الجزية على فلاحي مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش(٤١) .

ولعل من اكثر كتاب الدعوة الاسلامية اهتماما باوضاع غير المسلمين وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوي . وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن حقوق اهل الذمة وواجباتهم في المجتمع الاسلامي ، فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من يقصدهم بأذى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الامام القرافي «ان من كان في الذمة ، وجاء اهل الحرب الى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا ان نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله » ، وحكى في ذلك اجماع الأمة . ومن حقوقهم ايضا حمايتهم من الظلم الداخلي ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا او انتقصه حقا او كلفه فوق طاقته او أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه . فانا حجيجه يوم القيامة » . ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمي اشد من ظلم المسلم اثما . وقال ان حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وابدانهم وحماية أموالهم وأعراضهم . فهي كلها معصوبة باتفاق المسلمين . ومن قتل ذميا غير حربي قتل ، ومن سرقه

فطعت يده » وبلغ من رعاية الاسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم . انه يحترم ما يعدونه ـ حسب دينهم ـ مالا وأن لم يكن مالا في نظر المسلمين » كالخمر والخنزير .

ويحمي الاسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه . وتحرم غيبته « ولا يجوز سبه او اتهامه بالباطل او التشنيع عليه بالكذب ، أو ذكره بما يكره » . وينقل عن القرافي المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء او غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ ، وذمة دين الاسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة او الفقر ، فالضمان الاجتماعي في الاسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين الرملي الشافعي ان دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن حقوقهم ايضا دفع حرية الاعتقاد والتعبد فلا اكراه في الدين بنص القرآن . ولا يجبر احد ولا يضغط عليه لترك دينه الى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول اجبار اهل الذمة على الاسلام . . وكذلك صان الاسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى مشاعرهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، اورد القرضاوي عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت لفتح الاسلامي ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا نواقيسهم . في اي ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، الا في أوقات الصلاة ، وأن يخرجوا الصلبان في ايام عيدهم » . وذكر عن احداث الكنائس ، اي بناء الكنائس الجديدة ، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها في الامصار الاسلامية ، وحتى في البلاد التي فتحها المسلمون عنوة « اذا اذن لهم أمام المسلمين بناء على مصلحة راها » ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم . وأورد امثلة من مصر ، وما ذكره المقريزي « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثه في الاسلام بلا خوف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبة ، أمر لم يعهد في تاريخ الديانات »(٤٢) .

اما عن واجبات اهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوي ان عليهم منها ثلاثة ، اداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والالتزام باحكام القانون الاسلامي ، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رؤوس اساسها نص القرآن واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسبما يستظهر المؤلف ، ان الاسلام اوجب الخدمة العسكرية على ابنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، ان الاسلام اوجب الخدمة العسكرية على ابنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر اداءها منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة في غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالي عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهي لا تجب الا على القادر على حمل السلاح من الرجال ، ولا تجب على امرأة ولا صبي ولا شيخ ولا ذي عاهة ، ولا تفرض على راهب . ولذلك فهي تسقط عمن تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة ان تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنيها ، « وتسقط أيضا باشتراك اهل الذمة مع

المسلمين في القتال والدفاع عن دار الاسلام . . » . وقد اعفى من الجزية نصارى الاغريق لسبب غير الاشتراك في القتال وهو الاشراف على القناطر ، كما فرضت الجزية على مسلمي مصر كمسيحييها لما اعفوا من الخدمة العسكرية .

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على اهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذي ينتقل من بلد الى بلد ، وهي ضريبة لم يرد فيها نص معصوم ، انما فرضت باجتهاد مصلحي اقتضته السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر الى الذمة ، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على امواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة . . . فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج » .

وأما الالتزام باحكام القانون الاسلامي ، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الاسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريتهم الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضي الا يسبوا « الاسلام ورسوله وكتابه جهرة ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ودينها ، ما لم يكن ذلك جزءاً من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى » ، وغير ذلك من مظاهر السلوك(٤٣) .

ويشير الدكتور القرضاوي في علاقة المسلمين بغيرهم ، الى ما لا يدخل في نطاق الحقوق التي تنظمها القوانين ، وهو الروح التي تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الانسانية من البر والرحمة والاحسان . وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلوهم في الدين ، والمجادلة مع اهل الكتاب بالتي هي احسن « وقولوا آمنا بالذي أنزل الينا وانزل اليكم والهنا والهكم واحد » . واكرام الرسول لاهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم . وذكر ان اساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الانسان أيا كان دينه أو جنسه أو لونه » . « اعتقاد المسلم ان اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى » ، « ليس المسلم مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم » ، « ايمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط » . وأن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين . ان الاسلام نفسه يحض المسلمين عليها(٤٤) .

ولخص المؤلف ذلك في موضع آخر من كتاب آخر ، بقوله ان الدستور الاسلامي يضمن للأقلية غير المسلمة ان تعيش حرة في التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، الا ما اقتضته ظروف دولة ايديولوجية تقوم على أساس فكرة الاسلام »(٤٥) .

أما عن تولي غير المسلمين للوظائف العامة ، فذكر « لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين ، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية ، كالامامة ورئاسة الدولة ، والقيادة في

الجيش ، والقضاء بين المسلمين ، والولاية على الصدقات » . لأن الامامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا ، بل هي من اعمال العبادة لكونها جهادا ، والقضاء حكم بالشريعة الاسلامية ، فلا يطلب من غير المسلم ان يحكم بما لا يؤمن به . واشار في ذلك الى ما صرح به الماوردي من جواز تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض(٤٦) .

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكري التيار الاسلامي السياسي . على منهج اتبعوه ويتضح أكثر ما يتضح في مؤلفات الدكتور القرضاوي ، اذ يعود الى اقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه اكثر استجابة لحل مشاكل الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن ا اقوالهم وآثارهم الى غيرهم . ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التيار الاسلامي السياسي . ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومي والديني السياسي ، أو داخل التيار الديني العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد في الفكر الاسلامي . وخلاصة النظرة السابقة ، ان مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعي مقرر ، تنسبغ به صفة المواطنة على غير المسلمين الا في الوظائف العليا في الدولة ، وهي الامامة وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الاسلامي السياسي القائم الآن . ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه .

للشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة ووافية . « يقيني انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي ، لأنه لا يلزم ان يكون هناك خلاف بينهما . . . . ان الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الأساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا ـ وفي هذا الأساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية » ويوصي بالمضي في سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده(٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن عشماوي بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي . والشريعة لديه هي الاحكام العامة التي وردت في القرآن وفي الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاها . وهي أحكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا . . . . لقد جعل لهم في العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم ان الحياة في تطور . فترك لهم جل ـ ان لم يكن كل ـ شئون الأرض يباشرونها بأنفسهم . ولم يضع لهم اعلاما ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الاسلامي فهو اجتهاد من سبق في فهم الشريعة ، «وقد كان الاوائل يجتهدون في فهمهم على نحو مطلق . . . . واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فانهم ـ وان احسنا بهم الظن ـ قد سعوا في عنت شديد الى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذي لا أقرهم عليه . . . هذا الفقه الاسلامي يستحق من جانب ـ أن يجمع وأن يقرأه الراغبون في فهم

الشريعة ، ولكنه من جانب آخر ـ لا يلزم احدا ، وحين أقول لا يلزم احدا انما اعني احدا من اولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » . وأجرى تفرقة اخرى بين ما يمكن اخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمون قديما في أخذهم من الحلول من الأخذ من النوع الأول دون الأخير(٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الاسلام دينا ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول أن دعاة الحركة الاسلامية ، يدعون الى أن يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكري لجميع أبناء المنطقة وأن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذي تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت مآسي الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدي أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم باعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنيسة وحق الملوك الالهي ، فكانت محاكم التفتيش واحراق القديسين « ورأت شهداء المسيحية الأصيلة في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التي ادعت انها تحكم باسم السماء » . ثم جربت في أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض ، فكانت محنة مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم . . . . »، « لا ، هذا لا نريده أبداً ، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء . . . . ولا يحسبن أحد أن امجادنا القديمة في المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، انما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون في الأرض بمثل ما تستحق أن تعيش »(٤٩) .

أما عن منهج تطبيق احكام الشريعة في المسائل الدستورية ، التي تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوقي ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولي ، وخصه باهتمام بالغ في العديد من كتبه . واذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير بغير اخلال ، فيمكن الاشارة الى اتجاهه الفكري ، وهو أنه يتعين في المسائل ذات الأهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهورة . اما السنة التي تتمثل في احاديث الاحاد ، فلا يلزم الاخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا ، أي مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية . وأن من فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة ، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج ، « وكان الامام الغزالي يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول » ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالعقائد التي يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا ما يثبته صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة ، وذلك « في رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا في الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية »(٥٠) .

وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامي ، يلاحظ الدكتور متولي أنه فيما يتعلق

بالمسائل الدستورية ، فان صدور الاجماع في عصر سابق لا يلزم في عصر لاحق ، أي لا تكون له حجبة شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ، ونقل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة . وبذلك لم يلتزم الصحابة في أي من هذه المرات بالاجماع السابق ، بل نقضوه باجماع لاحق .

ومن جهة أخرى فان سنن الأحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما ، أي لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص . فمن باب أولي لا يكون الاجماع ملزما إذا نقضته طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع كمصدر يلي السنة في المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنه . وقد جاء القرآن باحكام ومبادىء عامة تصلح لكل زمان ومكان(٥١) .

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متولي ، أن عناية الفقهاء بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصة النظام الدستوري ، كانت ضعيفة . وصرفوا جل اهتمامهم الى غير الاحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسي . وبقي الفقه الاسلامي في هذا المجال في دور الطفولة . ولعل من أسباب ذلك نزعة الاستبداد التي عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الامويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند في هذا النظر الى رأى كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة في هذا المجال ، حتى لا ينفتح الباب لهوى الحكام(٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، يذكر الدكتور متولي أن الاسلام أن كان سوى بين المسلميـن وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشئون ، فان فقهاء الاسلام القدامى لم يسووا بينهم في جميع الشئون ، بمعنى ان لم تكن المساواة تامة بينهم في صدر الاسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الاسلام ، او عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام ـ في نظر الأستاذ الباحث ـ حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر الى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذي اشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولي المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين ان الاحكام الشرعية في غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففي صدر الاسلام كانت الدولة ـ كما قدمنا ـ تقوم على اساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة في هذا العصر (ومنها الدولة الاسلامية) على أساس القومية ، في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية) .

وكانت الحرب تجري دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فألقى عبئها على المسلمين وحدهم ، بينما تجري الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن ، فيلقى

عبؤها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . واذا كانت الاحكام تتغير بتغير الظروف . فان مما جاء به الاسلام من المبادىء ما يجعل هذا التغير أمرا حتميا . ومن تلك المبادىء تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « اذا اجتمع ضـرران ارتكب الأخف » . واستند في ذلك الى الامام محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدني . ومن هذه المبادىء أيضا نفي الحرج الذي يؤدي الى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الاداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغي . وثالث تلك المبادىء مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا . وبعد أن فصل الاستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة ، نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ما لاحظه من أن وضع أهل الذمة في البلاد الاسلامية ، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا « يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهي الى الرأي بأن علينا الا نحرم اخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا ، ولا نثير لهم ـ لا سيما في هذه الآونة ـ نفسا . . اننا بذلك نقوي من روح الاخاء بين طائفتي الامة بل ونزيدها ، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامي أكبر عقبة بل ونـذللها ». وختم حديثه بما جاء في السنة من أن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا »[٥٣] .



مع تقدير الموقف المتكامل الذي يعرضه الدكتور متولي في كتبه المشار اليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الاسلامي في مجال الاحكام الدستورية ، وهو المجال الذي يتصل بوضع غير المسلمين ، فانه يمكن اضافة عدد من النقاط الى ما كتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تياري الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق أساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطني هذه الديار . . وفي هذا الصدد يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية التي أشير الى بعضها في أطار مواقف التيار الاسلامي ، لا بد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهي تحل من حيث نتائجها جزءاً هاما من المسألة ، من حيث المساواة في التعامل والاوضاع أمام القانون . كما ان الاهتمام بهذا الأمر يثير التفاؤ ل في أمكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة في تولي بعضا من الوظائف العليا في المجتمع ، وهي كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملي فقط ، ولكنه يصدر من مفهوم نظري وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولي هذه المناصب . واذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد احيانا بما للأغلبية

من حقوق في اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن الاغلبية الدينية الكاسحة في المجتمع للمسلمين ، فان وجه الاعتراض على هذا التبرير ، ان استناده الى مفهوم نظري من شأنه أن يمس مبدأ المواطنية ذاته ، وان الأغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم أن تكون هي الأغلبية السياسية التي قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سهمًا شائعا . وان وجود الأغلبية العددية الاسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الاسلامي ، من أن تؤول مقاليد الأمور في لحظة ما الى الاقلية الدينية بوصفها الديني ـ وعلى العكس من ذلك فان ما يثير حذر التيار القومي ، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظري يتعلق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنية لهم ويحيل المجتمع الى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فانه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولي من تغييرات طرأت على مجتمعات اليوم في هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ، ملاحظة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه في الصدر الأول للاسلام ، ان المسلمين في الصدر الاول للاسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة ، كما كانوا قوة بشرية عددية مرجوحة ، فلزمهم في هذا الظرف قصر تولي قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة في مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لئلا يفلت الزمام من أيديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسي والعسكري غير المنازع ازاء القوى المناهضة لهم .

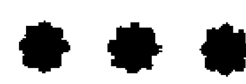
اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ما كان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين في بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من مساهمة غير المسلمين في الشئون العامة . كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسكرية في الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الاوضاع في بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام عرى الرابطة الوطنية والاستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الامر . ولمفكري الاسلامي اليوم أسوة بعمر بن الخطاب ، الذي أسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فان التيار الفكري الديني هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا أقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما ، بوصفها أقلية أو جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره في النظر الى المواطنين . وهو تيار امتدت جذوره في الأرض ، وتراكمت له على مدى السنين أعراف شاعت في أساليب الحياة المعيشة ولا يسهل أغفالها . وهو تيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشارك في قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم في هذين المجالين صيغة توحيد داخلي بالنظر الى كل قطر يحتوي مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربي برمته .

واذا كان يمكن القول بأن التطور التاريخي في القرنين الاخيرين قد أنتج انفصاما في المجتمع ، بل ما يمكن ان يسمى ـ من قبيل التبسيط ـ الوافد والموروث ، فأن رأب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أي من الجانبين للآخر أو انكاره . ليس في مكنة جحدهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا في مكنة الآخر القفز الى آخر الطريق . وايجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه . ولا يظهر ان ثمة حكما دينيا قطعي الورود قطعي الدلالة ، ينفي دعواه من حيث انسياغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء في الوطن المشاركين في كفاحه ونهضته .

ومن جهة مقابلة ، فاذا كان لا يثور خلاف تطبيقي بين الجامعتين السياسيتين ، أهم من هذه المسألة محل النقاش ، فأنه بالنسبة للاخذ بالقانون الاسلامي ، لم يعد يظهر لكاتب هذه الدراسة ، ان عقبة تقوم ازاء الدعوة للاخذ بالشريعة الاسلامية ، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهي وضع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للايضاح أو البحث في شأن الشريعة الاسلامية ، مما يحتاج الى بحث مستقل ، والى نقاش أكثر أناة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعي منذ كانت الشريعة هي السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة اليها في القرن التاسع عشر ، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل اليه الوضع .

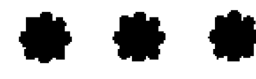
على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة في الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة ، وان الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وهي بذلك تعتبر مجالا اصيلا للالتقاء بين التيارين الديني والقومي . وفضلا عن ذلك فهي في نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الاقليات القومية كالاكراد والبربر مثلا . ولا صحة كذلك في قول يزعم أن أسس الشريعة الاسلامية ، من حيث هي كذلك ، لا تصلح اداة لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقداحتوى لفكر الاسلامي من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعي . وهو قادر بجهد المجتهدين ان يؤدي رسالته في هذا السبيل .



والى من لا يطمئنون الا على صواب المفكرين الغربيين ، حتى في أخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن ايراد مقولة روجيه جارودي « أن الجزائري ذا الثقافة الاسلامية ، يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات اخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكية الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميزانه العقلي ممثلا في ابن رشد ، وكان له مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . »(٥٤) .

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء او الى تلمس سبيل « تراثي » للاشتراكية العلمية التي يعنيها جارودي . ولكن المقصود بيان الى أي مدى سحيق يمكن للفكر التراثي أن يصل ، بشهادة واحد من مفكري الغرب . ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولا الى الصياغات الفكرية الاصلاحية أو الثورية في مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الافقار ، ولم يكن سببه النضوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وانه ان صدق ذلك على الفكر الفلسفي والاجتماعي ، فهو يصدق من باب اولي بالنسبة للشريعة الاسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

انما يثور الأمر كله في شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة اليها بالدعوة الى الاجتهاد ، وصلاحية التمسك باصولها تمسكا متصل الاصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التي لا تتنافى مع أصول الشريعة . ومع التسليم بلزوم ان يصدر الاجتهاد عن أصولها وان يستخدم مادتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صوري لواقع ينافي أصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الامكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب آثارتها حسبما سلفت الاشارة هي وضع غير المسلمين في التشريع المأخوذ عن الشريعة الاسلامية . وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم ازاءه ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة في التشريع ـ بموجب وصفهم كمواطنين ـ من خلال الهيئات التشريعية النيابية . وذلك بمراعاة ما سلفت الاشارة اليه من أقوال الدكتور فتحي عثمان والشيخ الصعيدي والدكتور متولي .



ويبدو أن كتاب الماوردي « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الأساسي لدى الباحثين في نظام الحكم الاسلامي . ويرد الموقف من أهل الذمة في شأن تولي الوظائف العامة ، يرد في اطار هذا التنظيم الذي رسمه الماوردي . ويظهر لقارىء الماوردي اليوم أن النموذج الذي يطرحه نظام الحكم في بلاد الاسلام يختلف في كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسي الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التي ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الاسلامي . دون ان يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الاسلامية . واذا كان وضع أهل الذمة في تولي الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردي في اطار هياكل تنظيمية رسمها ، فالغالب أن هذا الوضع يتعين اعادة النظر فيه ، في اطار التنظيمات الجديدة القائمة او المرجوة .

واذا كانت هذه الدراسة لا تريد ان تطرح تفسيرا جديدا ما لنص من نصوص الشريعة في هذا المجال ، تفسيرا قد يكون محلا للانكار ، ولا تريد أن تطرح منهجا من نوع ما أثاره الدكتور متولي بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث في هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ،والتصنيف

القطعي منها والظني من جهة الورود والدلالة .

واذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلا او كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول الشريعة الاسلامية لنظام معين قائم فعلا ، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الاصول . وعلى هذا النحو يمكن اثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية أهل الذمة لتولي وظائف معينة ، ولكن من جهة مدى امكان بناء نظام دستوري موافق لأصول الشريعة ، ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعاً ، وان اختلفت اديانهم .

لقد كان الماوردي من الحنكة في بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنبا الى جنب مع شروط توليها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات ، وشروط التعيين فيها هي بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولي الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الامامة عند الماوردى سبعة ، هي العدالة والعلم المؤدي للاجتهاد وسلامة الاعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي (وان اختلف في وجوب هذا الشرط الأخير) . والماوردى وان لم يورد شرط الاسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه . . وواجبات الامام عشرة ، هي حفظ الدين ، وتنفيذ الاحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يعادي الاسلام حتى يدخل في الذمة ، وجباية الفيء والصدقات ، وتقدير العطايا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من أعمال ، وأن يباشر لنفسه سياسة الأمة وحراسة الملة .

ثم قسم الماوردي الولايات التي تصدر عن الامام أربعة أقسام ، وهي الوظائف التي يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء وولايتهم عامة في الأعمال العامة (الولاية هنا تعني السلطة وعمومها يعني ان له كل السلطات والأعمال تعني الاقاليم وعمومها يعني انسباغ ولايته على أقاليم الدولة كلها) . والأمراء وولايتهم عامة في أعمال خاصة (أي في اقليم معين) . وقاضي القضاه ونقيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفي الخراج وجابي الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة في أعمال عامة (أي سلطة نوعية محدودة تنسبغ على أقاليم الدولة كلها) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة في اعمال خاصة (أي سلطة محدودة في أقليم محدد) ، كقاضي بلد معين أو حامي ثغر معين(٥٥) .

ويذكر الماوردي أن الوزارة على ضربين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، والاولى « ان يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه (أي برأي الوزير) وامضاؤها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الامامة الا النسب وحده ، لأنه ممضي الآراء ومنفذ

الاجتهاد ، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين . . » ، ويشترط فيها شرط زائد على الامامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من آمر حرب أو خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الامام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدي عنه ما أمر ويمضي ما حكم ، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمر به . . فان شورك في الرأي كان باسم الوزارة اخص ، وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه » .

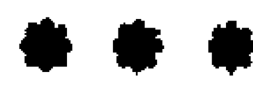
وذكر ان شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب في المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم . . » وذكر أن يراعى في وزير التنفيذ سبعة أوصاف ، الأمانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من العداوة ، ذكورا ، ذكيا ، ليس أهلا للهوى ، « فان كان الوزير مشاركا في الرأي ، احتاج الى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة » . ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون أمرأة ، « ويجوز ان يكون هذا الوزير من أهل الذمة ، وان لم يجز ان يكون وزير التفويض منهم(٥٦)» .

وللماوردى ادراك غير ملتبس في ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها ، وجرت مقارنته بين وزيري التفويض والتنفيذ في هذين الأمرين جميعا ، وفروق الولاية بين الوزيرين أن الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أي الانفراد) بتقليد الولاة وتسير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف في اموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها (الوزارة) » . ورتب على هذه الفروق الأربعة في الولاية فروقا اربعة في شروط التولية ، فيشترط في وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بأمري الحرب والخراج . ولا يشترط شيء من ذلك في وزير التنفيذ ، وايضاحا لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردي ، انه ان جاز تقليد اكثر من وزير تنفيذ على اجتماع او انفراد ، فلا يجوز تقليد وزيري تفويض لعموم ولايتهما « كما لا يجوز تقليد أمامين » ، وذلك خشية التضارب . انما يجوز ذلك ان أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين في ممارسة العمل ، ولكن في هذه الحالة اما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل . (ولاية عامة على اقليم محدد) ، أو ان يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعي محدد) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير انهما لا يكونان وزيري تفويض ، ويكونان واليين على عملين مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر » . ثم ذكر عن الفروق بين وزيري التفويض والتنفيذ « اذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينعزل به أحد من الولاة ، واذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض . لأن عمال التنفيذ نياب وعمال التفويض ولاة »(٥٧) .

وأمارة البلاد عند الماوردي على ضربين ، عامة وخاصة . والامارة العامة تكون تفويضا من

الخليفة للامور في بلد معين ، فيكون الامير عام النظر خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير ارزاقهم . . والنظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام . . وجباية الضرائب وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية الدين والذب عن الحريم . . اقامة الحدود ، والأمامة في الجمع . . وتسيير الحجيج » . واعتبارا بهذه السلطات يشترط في التقليد في الامارة العامة ، « الشروط المعتبرة في وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الامارة وعمومها في الوزارة » .

واما الامارة الخاصة ، فهي كحالة أن يكون الامير مقصور الامارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له أن يتعرض للقضاء والاحكام ولا لجباية الخراج . وما دامت استبعدت من الامارة الخاصة سلطات القضاء والخراج ، فقد استبعد من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم . وفرق ايضا في امارة الجهاد بين الامارة العامة والامارة الخاصة(٥٨) .



ويظهر مما سبق ان الامام في نظر الفقه الاسلامي ، وان كان مقيدا بأحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الاسلامي ، فان سلطانه داخل هذا الاطار العام من أحكام الشريعة ، أي سلطته التقديرية ، لا يحدها حد من تنظيم دستوري أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويكشف عن ضخامة هذا الأمر ، أن حدود سلطته السياسية والادارية بالغة السعة والعموم ، وذلك في حفظ الامن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وان شروط تولي الإمام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرده الماوردي بسلطان هو جماع سلطات الحكم كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف في المال العام قبضا وأداء . وأن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة في أي من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردي لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده . واذاكان لا يجوز للذمي أن يكون وزير تفويض ، فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التي صورها الماوردي . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد ، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا منها جميعا ، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال .

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الادارية ـ لا الدستورية فقط ، ان لم تعد السلطة الادارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة في يد فرد ما ، او مرتبطة بتوافر العلم الفردي لموظف ما بالاحكام الشرعية وأمور الحرب والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمدير بموجب عما

الفردي ، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان ، اثبات ان ما يكله الماوردي لدى سلطة من السلطات ، قد صار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد لفرد سلطة طليقة في تدبير او تنفيذ . أو على الاقل هذا هو المرتجى . والسلطة تقيدها احكام الدستور ، وفي نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة ، وفي نطاق هذه القوانين . لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفي المهم من الأمور ، لا تمارس كسلطة فردية ، انما تتخلق في الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسي أو حتى الاداري عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا . وان صدر القرار بامضاء فردي بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الامضاء تتويجا لكل العمليات المركبة السابقة ، وهو في الغالب في المهم من الأمور يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الافراد لا من فرد واحد .

ويمكن اجمال هذه النقطة بالقول أن السلطة الفردية ، سواء في السياسة او الادارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور .

وسلطة الامام التي صورها الماوردي فردية تماما ، يبين من تحليل عناصرها التي ذكرها ، أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وانها في النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية او العمل الجماعي ، سواء كان تنفيذيا او تشريعيا او قضائيا .

وبالنسبة لوزير التفويض الذي خصه الماوردي بجماع سلطات الدولة ، لم يعد في المقدور تسمية أي من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . ما دام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة . وفضلا عن ذلك فان الماوردي يرتب على الوضع القانوني لوزير التفويض ، أن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الرأي الآن ، وان تغيير رئيس الجمهورية او الملك أو مجلس الوزراء او المجلس النيابي ، لا يقتضي عزل واحد من عمال التنفيذ . وعلى هذا فان منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاغله الا يكون ذميا ، لم يعد هذا المنصب موجودا لا في النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولكن حتى في النظم القائمة .

ومن جهة اخرى فقد أجاز الماوردي للذمي ان يقلد وزارة التنفيذ ، واذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردي مبلغ معلومات للامام ومنفذ لقراراته ، أي انه « يؤدي الى الخليفة ويؤدي عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردي أن يقتصر على هذه الوظيفة ، انما يمكن أن يكون

مشاركا في الرأي . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردي أن يضاف الى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتض اضافة شرط الاسلام اليه .ووزير التنفيذ المشارك في الرأي هو عينه ما يمكن ان يصدق على وزراء اليوم وغيرهم في أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره في مهام الدولة عن التأدية الى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأي في اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردي عن امارة البلاد .

أما عن جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردي لتقلدها ، الرجولة بلوغا وذكورية ، والحرية والاسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالاحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فاذا أحاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد في الدين . . واذا أخل بها او بشيء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز ان يفتي ولا ان يقضي . . فاما ولاية من لا يقول بخبر الواحد بغير جائزة[٥٩] » . وذكر عن سلطات القاضي ان ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق واثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره ، والنظر في الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيامى واقامة الحدود ، والنظر في المصالح العامة من كف عن التعدي وغيره ، « وتصفح شهوده وأمناءه واختيار النائبين عنه » والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضي جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل في عموم ولايته ان لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضي من أهلها ويصرفها في مستحقيها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضي مختصا بأقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو ان يختص بمنازعات معينة[٦٠] .

ومن الجلي أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء الى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجاري الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الاقليمي . وفوق ذلك وأهم منه في التمييز بين نظام القضاء الذي يصوره الماوردي والنظام الحالي ، أن استبدل في الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضي الفرد ، نظام القضاة المتعددون ، ثلاثة أو خمسة أو اكثر ، يشتركون في نظر المنازعة الواحدة واصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا الا فيما ضؤل شأنه وتفه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضي ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضي الواحد مجرد مشارك في الحكم بين زملائه في المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الأعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضي اليوم مقيد في اجراءات نظره للدعاوى وفي انفاذ الاحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التي

تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه في النظر والتقرير ، وتحدد له الاحكام التفصيلية التي يلتزمها في نظر الموضوع واثبات وقائعه وتبين اوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضي فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضي الأعلى .

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضي في تصور الماوردي تدور في دائرة أوسع في اطار الشريعة الاسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي ، أي يدخل في وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التي تدخل ممارستها في اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد سقط عن القاضي في النظام الجاري عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والامناء ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط .

ومجمل القول في هذه النقطة ، انه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة ، فان ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر اسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظري والفقهي الذي يقوم عليه تفكير الماوردي نفسه . وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد في اتخاذ القرارات . وانه حيثما يبني تنظيم الدولة على اساس من دمج السلطات والسلطة الفزدية ، فان فكر الماوردي يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التي تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية .

واذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فان حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم . وما تؤثر به في أوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تؤول من الناحية العملية الى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية اخرى للاساليب الديمقراطية في احكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساراة في بناء الجماعة السياسية .

ان كل ما ورد ذكره فيما سلف ، يتعلق بحوار فكري حول الحقوق والواجبات . واذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الاسلامي . فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج الى حلول فكرية ، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الاسلامي . وهذا اهم ما يؤثر فكريا في بناء الجامعة السياسية .

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر ان عقبة فكرية تعوق

الوصول في هذا الأمر الى المستوى المأمول . ومراجعة الادبيات السابقة يوضح ذلك . وان عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الاسلامي عن رأى الاسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف . بل هي جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازا منه بموقف الاسلام في انسانيته . وقد سلفت الاشارة في فصل سابق ، الى ما بينه حسن البنا من أن الاسلام يلقى على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية . كما سلفت الاشارة في هذا الفصل الى ما ذكره يوسف القرضاوي بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد كل مسلم بكرامة الانسان أيا كان دينه ، وان اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله ، وان ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين .

على انه بدت في الأونة الأخيرة ، من بعض من يتزيون زي التيار الاسلامي ، بدت امور واحداث مما ينكره الاسلام فكرا ومسلكا ، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة ، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصف ان يطمئن الى نسبة هذه الممارسات الى التيار الديني الاسلامي . ولم تتكشف اية مسئوليات محددة عن أي من هذه الوقائع . على أن وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور الى التيار الاسلامي السياسي . مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الاسلام من تلك الأمور . وقد لا تتوقف تلك الاحداث بذلك . ولكن موقف البراءة منها من شأنه ان يفسد دلالتها ودورها السياسي ، فعلا وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فان الاسلام يميز بين المعاهدين والحربيين من اهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تمييزا واضحاً بين النصارى المواطنين وبين غيرهم ، سواء في المواقف التاريخية او الحالية ، وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب في الادبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه اشاعة الكراهية تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخي . وتلزم الإشارة أيضا الى منهج الاستاذ الامام محمد عبده عندما ذكر انه يتعين الا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد . انما يجب فرز الخيوط بدقة في هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضا من الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لاشاعة الكراهية ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد في غير ميدانه ، وتوجيه للكراهية الى غير مستحقها ، وصرفها عمن يستحقها من الأعداء الحقيقيين للوطن والاسلام . وشغل للناس بغير الحقيقي من الاخطار ، شغلا لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد الى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع خلقا بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الاستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ربيع ثان ١٤٠٠ هـ) ، مستهجنا نسبة أية شبهة في مسلك الاكثرية المسلمة تجاه الاقلية القبطية ، مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة

الوطنية ». فقال « ان الموقف في مصر من جميع جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه الاثارات ، ان أضرار الاساءة الى هذا الوطن ، تلحق أول ما تلحق بالأكثرية فيه ، فهل بلغ الغباء من المسلمين في مصر ، أن يسيئوا الى وطنهم بأيديهم والى انفسهم بأنفسهم . لا أظن فما زال في الرؤوس العقول » .

٣ - الموقف الفكري للكنيسة

المسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكري للكنيسة القبطية ، وما يقتضيه بالنسبة لمحتوى الجامعة السياسية ، أو وظيفتها التحريرية . وقد سبقت الاشارة في أكثر من موضع في هذه الدراسة ، الى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح ازاء هجمات ارساليات التبشير الغربية ، التي وفدت في ركاب الغزوة الاستعمارية على مصر . ومن جهة اخرى ، سبقت الاشارة الى انه في مواجهة العدوان الصهيوني الإستعماري ، آلت حركة التحرر المصرية الى حركة للوحدة العربية المناهضة للصهيونية للاستعمار .

ومن جهة ثالثة سبقت الاشارة كذلك الى أن كلا التيارين الاسلامي والقومي قادر على الاسهام في حركة التحرر الوطني ضد الصهيونية والاستعمار ، والاسهام في ايضاح فكرة التميز والاستقلال ـ السياسي والاقتصادي ـ المستند الى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة .

وفي هذا السياق ، تجدر الاشارة الى الموقف الفكري للكنيسة القبطية المستند الى تراثها الديني بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة اسرائيل ، والإمر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف الديني للكنيسة القبطية ، الذي ينبيء عن مدى ما يتضمن الفكر الديني القبطي من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسألة الفلسطينية التي صارت هي مضمون الحركة الوطنية المصرية .

يبسط غبطة الانبا شنودة ما يراه رأى المسيحية في اسرائيل فيقول ، ان عهد الرب الى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد في سفر الخروج « أنا افنيهم » . لأن وعد الله لهم كان مشروطا ، وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم بعد أن ائتمن شعبهم « على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام » . « وصل الأمر بشر هذا الشعب انهم وقعوا جميعا في عبادة الأصنام » .

لقد اختير الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحي لا بالنسل الجسدي . وقد أسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم . أن مملكة اسرائيل في المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض. والشعب المختار في المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية ممهدة للمسيحية . فلما أتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها »[٦١].

ويذكر الانبا شنودة في مناسبة اخرى ، أن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وان سيناء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عبور وأرض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا لمعزل ديني ،ويذكر أن فكرة العزل الديني قد استوفت وقتها وانتهت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الايمان ، وأصبح الايمان في وقتنا الحاضر ، الايمان بوجود الله ـ أصبح الايمان بوجود الله في كل ركن من أركان الارض، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن ان نجمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكي نضعهم في أرض معينة » . وان الدين يرى ان انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم « ولم يعد ممكنا أن يرجع الناس المؤمنون في الأرض كلها الى أرض معينة . . كما ان الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشري اعتمادا على دولة معينة ، والا سيقول اليهود في أنفسهم ان أمريكا مثلا قد ارجعتهم ، وليس الله هو الذي ارجعهم » . وذكر انه لا توجد آية في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا ، « ولكن توجد آيات في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبي بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجيء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها »[٦٢] .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم الى النهاية » ، وان كلا من اسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت في المسيحية ذات معنى سماوي . وقد انتهت اليهودية في نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة « وعلى هذا فكل نبوءة في العهد القديم تشير الى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم ، لا بد أن تفهم على انها قد تمت في الماضي بمجيء المسيح او قبل مجيئه » . وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية ، باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وأن يهودية اليوم هي ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة التي أباحت لهم في كل العصور ، أن يضربوا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . وهذا هو سر عدائهم للمسيح وللمسيحيين » ، وان « الاضطهاد الذي وقع عليهم عدلا في كل البلاد التي تشتتوا اليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم في سنة ٧٠ ميلادية »[٦٣] .

ويرد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل انها صاحبة الارض المقدسة ، « ان الله الذي

منحها تلك الارض في وقت ما ، هو بعينه الله الذي طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » .

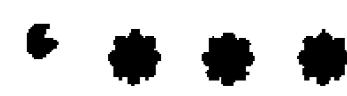
فاذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الاصليين ، قبل ان يسكنها اليهود بآلاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتكررة على الكنائس والاديرة والمقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة في ١٩٤٨ ، اذ دمروا في ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والخلاصة ان عداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة السمیحية في القرن الاول والى اليوم ، عداوة أصيلة وقائمة ، والمسيحي هو لليهودي العدو رقم ١ »[٦٤] .

ويذكر الانبا يؤانس أسقف الغربية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها باسرائيل القديمة التي وردت بالكتب المقدسة ، « بل هي عصابات صهيونية تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند الى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف في وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطاني مع الصهيونية ، « ان المسيحي الذي يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يعتبر (اسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية او سياسية ، بل هي جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم اسرائيل الله » . وذكر ان صورة اليهود في الكتاب المقدس ، انهم حانثو عهد مع الله ، موصوفون بأبشع الصفات من القسوة والصلف ، وانهم شعب متذمر وشعب فاسق زان ، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الأفاعي ، أنتم من أب هو ابليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واسحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، وأسلمهم الله لأيدي اعدائهم وشتتهم في كل أرض لابادتهم وإفنائهم، فهم اعداء الله واعداء البشرية واعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء[٦٥] .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . اما بالنسبة لموقفها من مجاهدة اسرائيل ، فان الانبا غريغوريوس قد تساءل عما اذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، واجاب بقوله ان المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، انما تحدث عن الحق الخاص ، اذ يتنازل المسيحي عن حقه من اجل سيادة المحبة والسلام ، « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الأخر فهو ان المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا اني جئت لأحمل سلاما الى الارض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ،

فالحرب في هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هي دفاع عن حق عام ، لا حقي أنا شخصيا ، بل حق بلادي ووطني ، حق المواطنين »[٦٦] .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن ان يقتربوا الى الله الا اذا تحطموا . . لذلك انا أؤمن ايمانا اكيدا من كل قلبي ، أن هؤلاء الناس لا يمكن ان يدخلوا في الايمان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة في الحرب . وكشخص مسيحي اؤمن باسفار الكتاب المقدس ،وبالحكمة المأخوذة من تاريخ اليهود ، لست ارى وسيلة لخلاصهم الا انهزامهم . صدق المزمور عندما قال (املأ وجوههم خزيا فيطلبون اسملك يا رب) . ليس ما يمنع اذن أن يقيم لهم الرب سيف تأديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم للاعداء من قبل . . فنحن نصلي أن ينهزموا في الحروب لكي يخلصوا »[٦٧] .



وقد وقفت الكنيسة في الستينات ضد ما قررت بابوية روما من تبرئة اليهود من دم المسيح . ونشط في ذلك عن كنيسة مصر القمص بأخوم عطا الله المحرقي (الانبا غريغوريوس فيما بعد) . وكان هو على رأس الوفد القبطي المراقب في مجمع الفاتيكان الثاني فيديسمبر ١٩٦٣ . ومما ذكره في هذا الاجتماع أن الدين الاسلامي لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحيه ، ولكن « نقد الالتقاء بين الاسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية » ، وساق دليلا على ذلك ان المسلمين يؤمنون بالتوراة والانجيل ، وأنهم يؤمنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كله مما لا يقبله اليهود[٦٨] .

وبعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ ، اعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهيرا ضد القرارات الاسرائيلية بضم القدس القديمة ، وشاركت في ذلك ببيان أصدره شيخ الازهر والبطريرك[٦٩] . وأصدر بيت التكريس بحلوان كتيبا ، ذكر به أن وراء زرع اسرائيل كدولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية ، لأن استخدام دولة « اسرائيل » لهذا الاسم الوارد في التوراة ، يستهدف افادتها بما احيط به من محبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا ، ورغم ان اعانة اسرائيل على أساس ان حروبها حروب دينية « هو ضد الايمان المسيحي » .

ثم أشار الى الدور الذي اضطلعت به الكنيسة الغربيةلصالح اسرائيل ، عندما اصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح ، واعطت بذلك الدول التي يهمها مناصرة اسرائيل سياسيا وعسكريا ، « كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود الممثلين في اسرائيل عن تجني الكنيسة السابق » ، وهذا موقف يراه الكتيب مدانا امام الله وأمام العالم ، « ولا يسعنا الآن الا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة اسرائيل عسكريا » ، ثم ذكر أنه « من المقطوع به

أن هاتين الحكومتين (بريطانيا وأمريكا) لا يهمها شيء في الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الاخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح ، في سبيل تنفيذ مخططها الاستعماري» ، واسرائيل تستند الى الشيطان والباطل لا الى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الايجابية التي تساند العرب في حربهم ضد اسرائيل ، خلو الدوافع العربية من العداء الديني « أن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربي في ثورته ضد اسرائيل عامة ، سواء من جهة قيامها أو ضد أطماعها للتوسع ، أو ضد اعتداءاتها الاخيرة على الأراضي العربية ، هو خلـو تماما من أي عداء ضد الدين اليهودي ، فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين ، لا يحملون أي بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية في حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكنون الاحترام والتوقير العالي لكافة أسفار العهد القديم وأنبيائه وأشخاصه . . . . وفي هذا يمتاز الضمير العربي عموما على الضمير الأوروبي الأمريكي الذي لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصرية دينية ، وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية . . أن الضمير الانجلو أمريكي لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من العصور الوسطى ، ولا تزال تتردد في جوانبه أصداء الحروب الصليبية » . وثاني تلك العوامل هو الحوافز الانسانية التي تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرد الى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية القومية التي تفرض وجودها وتنير الطريق أمام العرب ، وستؤدي في حربها مع اسرائيل « الى هدفها الايجابي الحتمي وهو وحدة الشعوب العربية»(٧٠) .

كـان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل ، وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية الى ما بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكري هنا موقف ديني لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله في أساسه الديني ، بالنسبة لكنيسة أشتهرت باستمساكها العنيد بتراثها الفكري . وإن الالتـزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الديني للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومي والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله في ذلك مثل موقفها الفكري ذاته من مجافاة الصليبيين ايام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها الفكري والتنظيمي في القرن التاسع عشر .

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب أيضاح أن مقتضى هـذا الموقف الفكري ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية ، أن ينظر الى المصرية في اطار الكيان العربي الاشمل ، حسبما سلفت البيان في فصل سابق . لقد آلت المصرية الى الانتماء العربي . وأن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومي والشخصية الحضارية التي أبنبت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربية . وآية ذلك أن المصرية التي كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطاني في أوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم في صورتها غير العربية الى أن تكون صيغة انعزال

عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للاطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة .

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يغيب عنه ان عوامل تكوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر أنها محل لانكار الجادين وأن من يحذون المصرية الاقليمية انما يصدرون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا . ومن جهة أخرى فان محك جدارة أي جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدي للغزو والمحافظة على النطاق الحضاري للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا في بقاء الجماعة . سيما أن كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، وتفكيك قوى التماسك الحضاري للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدي وعلى المحافظة على الجماعة الاسلامية .

* * *

على أن الملاحظ أنه بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وفي النصف الثاني من السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق . وما يتعين ابرازه باديء ذي بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هي أمر لا يهم في صدد موضوع هذه الدراسة . انما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبينها بين المواطنين وأن اختلفت أديانهم ، أما ما ينبغي الحذر منه ، فهو ان يقوم موقف سياسي يستقطب أهل دين ما ، لما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لان ـ الصالح الخاص هنا صالح طائفي يمس الانتماء الجامعي للمواطنين ويفصم عراه .

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين في مقال له تحدث فيه عن الكنيسة والوطن ، فذكر انه اذا لم يكن للكنيسة ان تستند الى قوة السلطان الزمني ولا أن تجمع بين سلطانها الروحي والسلطان الزمني ، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويتصل به جنديا أو وزيرا أو ملكا « لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية كاملة في قيامهم باعبائهم الوطنية . . . . . والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضعا اجتماعيا أو سياسياً »(٧١) .

وذكر في مناسبة أخرى ، في مقال أصدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه الى « لبنان الجريحة ، الى عنصري مصرنا الطيبة » ، يذكر ان « الطائفية كتكتل بشري (بمعنى الانتماء) امتدادها الوحيد بعد الاسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يمتص الطائفية ، أما الكنيسة فلتبقى الى الابد مكان انطلاق من العالم ، مكان تنازل عن الذات . . »

أما تلك الاتجاهات المشار اليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يبلورها في دراسة شيقة[٧٢] ، قال « في الحقبة الحاضرة والمستقبلية ، اعتقد أن هناك طريقين يتجاذبان اقباط مصر . الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب ، طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعوني ، ويرى الارتباط مع العرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل (حضارتنا المسيحية) . ويرى هذا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للاسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الديني الذي يخشاه الأقباط ويرقبون حركته في حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكري متعاطفا مع ما يسمى (السلام مع اسرائيل) ويرى فيه أيضا قبولا لمبدأ التعدد في الأديان ، ومن ثم بسمح بنشاط وتواجد التيار الديني المسيحي . ونلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار في الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن ننكر أن هناك طريقا آخر ، يرى أن اضطهاد الاقباط كأقلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطا ولينا ـ مرتبط باضطهاد المصريين جميعا ، من منطلق ان التيارات الرجعية العالمية والمحلية هي التي تقوم بالتفرقة بين المسلمين والاقباط ، استمراراً لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسد) . ويرون أن اسرائيل هي نوع من الاستعمار الاستيطاني يخطط ويناور لكي يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار ان اليهود هم (شعب الله المختار) ومن ثم فان هذا التيار تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبني الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان . . على أن سيطرة الهيكل القيادي لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن ان يسمى بالتيار الديني المستنير الذي يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه في أمريكا اللاتينية ـ وامتدادا لهذا الفكر فان الاقباط كجزء من الشعب المصري لا بد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هي السبيل الاكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذي يتضمن عادة التعصب الديني . . . » .

والملاحظ ان الطريق الأول الذي أوضح منحاه الفكري الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التي تواجه حركة الجامعة في مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو القومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعوني الأبعد ، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هـي في مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التي نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجماعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصري الاقليمي والاتجاهين العربي والاسلامي . والدعوة الى المصرية الضيقة

المتصلة او التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط ، دعوة كان من مؤيديها في الثلاثينات طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر » ، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتورحسين فوزي والدكتور لويس عوض ، ومريت بطرس غالي فيما نشره في ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية »(٧٣) ، وذكر فيه أن مصر تنتمي الى حضارة البحر ا لمتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وأنه « ليست فكرة جمع الشعوب الناطقة بالعربية في أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية في أمة اسبانية أو انجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فان الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع في السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسي واجتماعي ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط فيما بينهم ، صدروا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة في المجتمع .

وإنما وجه الخطورة يتراءى في صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفي توجه تيار قبطي بوصفه قبطيا الى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة في « ضعف الاسلام » ، وأن تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الديني المسيحي . وهذا التوصيف يوحي بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفي . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الاطار الوطني والقومي الذي يحكم مصالح الجماعة وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لها هـ توصيف يصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويفصل ، ويحبذ من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويعارض ، كل ذلك يصنفه بمعيار وحيد هو الصالح الطائفي ، الذي يتحول الى انتماء سياسي .

لقد أصدر مؤلف أمريكي في ١٩٦٣ كتابا عن الاقباط اسماه « الأقلية الوحيدة » . أصدره في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكي والغربي عامة . وينطوي الكتاب على دراسة تفتقد العمق والاصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الاقباط ، عما اذا كان ثمة امكانية للتحريك أم لا . ويذكر أن القومية العربية التي يترنم بها نظام عبد الناصر ، لا تعني على ألسنة المسلمين غير الاسلام فهي صنو له ومرادف ، وأنه حتى مع اختفاء الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا في حلوق القبط ، الذين يستشعرون روح الاخوان بغير جسدهم(٧٤) .

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاة ، اذ حلت مشاكلها مع

كنيسة أثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التي كانت تستنفذ جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم أمثلة منها الاب مكاري السرياني المتحدث الرسمي باسم البطريرك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الديني ببرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الامريكية بالقاهرة(٧٥) .

ويذكر أن البطريرك الانباكيرلس السادس ، وأن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم ادراكه ان « السياسة جزء من وظيفته » ، فان تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريرك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية الى العمل ، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الأخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثة . وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الأقباط في الوظائف الكبرى وغيرها ، يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وأن تصوغ راهبا في هالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والضغوط المتعددة ضد الأقلية . وأنه يمكن في أي وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص(٧٦) .

وذكر أن القبط باقامتهم الروابط مع التيار الأساسي للمسيحية في العالم ، ومع تنيمة انتماءاتهم الدولية ، يجعلون من الصعب على أي نظام مصري أن يهاج كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالدعاية الخارجية ، يجب على الأقباط ان يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي فان خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط في أي اجتماع دولي ، وتصطحب بالتغطية الصحفية المناسبة ، لقادرة على جذب اهتمام عبد الناصر الى صيحات القبط في بلده(٧٧) .

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين التي أوردها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر أن الطائفية تعني « أن يستيقظ في الانسان وعي استقلالي بجنسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته . . » وتحت هذه الدوافع أما أن ينطوي على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر ان الطائفية منذ ظهورها في الطفل ، هما ملاذ للأمن النفسي ، والتفاوت بين انسان وآخر في الطائفية والتعصب » يتناسب في عنفه وشدته ، مع الاحساس أو الوهم او الخوف من تهديد سلام النفس وامانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فان أقوى سلاح لاثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم في مجال الاحساس بضياع الامان والسلام النفسي . . . ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادي في أثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الديني الخالص . . . »(٧٨) .

وكتب موسى صبري يعلق على ما نشر في بعض صحف الولايات المتحدة ممن سموا « المصريون المسيحيون في لوس انجلوس . . » عن التهويل الشديد فيما أسموه سلب حقوق

المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامي ضد الأقلية القبطية ، وما يزعمونه يتهدد الأقباط في أرواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « انني أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا الى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الاعمى ، وزعيمهم وهو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بين يقلع عن هذا الغي . . . . . ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن ان تتحول مصر الى لبنان أخرى »(٧٩) .

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفي يجد جذوره في مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور في الموقف الفكري الديني للاقباط . وأن الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم ، لا تفيد بأي وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطي يعي جيدا انه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكري للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الاخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذا النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة ، أما عن اسرائيل ، فهي من هي في نظر الفكر الديني القبطي حسبما سلفت الاشارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الأنبا غريغوريوس في فقرة سابقة ، وهو أن الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تنكره منها اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فانه في سياق الجدل مع هذا التيار المجيد للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الاشارة الى أنه حتى في هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أي عنصر خارجي يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر ان التكوين السكاني لمصر مما يساهم في ترجيح كفة الاقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان في الاقاليم المصرية المختلفة مما يساهم في ترجيح هذه الكفة في أقليم ما .

ونسبة السكان القبط في الاحصاء الرسمي لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦,٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد في القاهرة عن ١٠,٢ من سكانها . وأكبر نسبة للاقباط في محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشككون في صحة هذا الاحصاء الرسمي ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان الا قليلا(٨٠) . فان ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفي ، فلا يبقى الا القول بأن الوقاية آتية من الخارج . وهذا يصل بالموقف الطائفي الى موقف « ماروني » لا يبدو أن وطنيا مصريا الا ويتوقى الوصول اليه ، ويؤكد أن الطائفية تفضي في مصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهي تصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر . عندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسي ضد أهل بلاده ، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أي احتلال أو نفوذ اجنبي وأن طال زائل ، فلا ينبغي ربط المصائر به وفصم أواصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم الى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصريا ولا صار فرنسيا ، وقد مات في السفينة بين الأرضين(*) ، ترك مصر ولم يصل الى شاطىء آخر .

ويمكن الاشارة هنا الى أنه يصعب على الطامعين في مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا في تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك في الديانة شعوبا واسعة الانتشار في آسيا وأفريقيا في مناطق جد حيوية . واذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار اليه فيما سبق ، قد فطن بحق الى أن امريكاوانجلترا لا يهمها المسيح ذاته « في سبيل تنفيذ مخططها الاستعماري » ، فان ايغار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وقد سبقت الاشارة الى السياسة البريطانية في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وما التزمته من ضوابط في هذا الشأن ، سواء بالنسبة للتعيين في بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لحرجها الظاهري أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربية نفسها في نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر بعض من الاقباط ، والثاني ضاقت به بعثات التبشير . وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود اثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع الحرص الا ينحسم الأمر لأي من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة .



أما بالنسبة للطريق الثاني الذي يتجاذب الاقباط ، ويرى أن « اضطهادالاقباط كأقلية - مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا . فقد سبقت الاشارة في الفصول السابقة الى الحجم الحقيقي لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يبدو انه وصل الى ما يسمى « اضطهادا » ولا سمي كذلك الا في سياق اثارة مغالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا في هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء . . جنبا الى جنب مع اشقائهم المسلمين في كل مكان وموقع . . ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة . . يمثلون ثقلا معينا في الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطي لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددي » . وذكر عن وجودهم في وظائف الدولة ، أنهم موجودون في كافة الدرجات « وأن كانوا يشكون من ان نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم في جملة وظائف الدولة أو في كل من هذه التخصصات على حدة » ، وهذه العبارة تعني أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم في هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم في الوظائف العليا يقل عن عددهم في جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلي أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبطي من الترقي اذا كان سبب الاستبعاد ديانته ، ولكن فكرة تناسب عدد الاقباط في

(*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفتي هذا الكتاب ، لأنها سابقة على المجال الزمني الذي التزمته هذه الدراسة ، لمبررات أمكن الافصاح عنها في صدر الكتاب ، وهي تتبع بذور النشأة القومية في مصر التي انغرست بدولة محمد علي وتمصيره للجيش .

الوظائف العليا مع عددهم في جملة الوظائف او التخصصات فكرة متناقضة ، لانه اما أن يكون المبدأ هو الترقية للاصلح مسلما كان أو مسيحيا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الامر لدى طالبي مراعاة النسب العددية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المتخصصين أو غيرهم ، والا تحولت التخصصات والوظائف الى جاليات أو أقليات متعددة .

وفي هذا السياق يمكن ايراد حديث الأب متي مسكين عن « الكنيسة وعقدة الاضطهاد » . فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس باديانهم وطبقاتهم ومهنهم ، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التي يموج بها العالم كلـه ، اذ وقع المسيحي تحت نيرها ، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك الى مسيحيته » ، «يلزم أن نتبين أي نوع من الاضطهاد نحوز ، لئلا تكون مجرد معاكسات ، او لئلا نكون مخدوعين نلقي اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم وعلته . . » ، ثم ذكر انواعا من الاضطهاد اساسها سوء الخلق او القسوة او غيرها ، مما يعتبر ظلما يثير الالم ، ولكنه ليس اضطهادا ، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعي وعدم الثقافة ، دون ان يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت ، « أما الحالات التي يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين ، فهي التي تحدث بوحي التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير الديني . . » وهذا النوع من الاضطهاد الديني ، لا يحدث الا في حالتين ، اذا كانت العقيدة الدينية تمثل اطارا محددا لشكل الدولة أو اذا كانت السلطة الكنيسة هي التي تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين[٨١] . كما ذكر أن التعصب الديني مصدره فقدان الحرية في الايمان أو فقدان المعرفة الصحيحة ، أو الادعاء ، وأن تدريس التعصب يكون بتلقين الشاب روح العزلة والانفصال والانكماش[٨٢] .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الاقباط) كأقلية تعتبر من أخف المشاكل في المنطقة أو في العالم ، ومن ثم فان اثارة النزعات والصراعات الدينية في مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك . ولكن رغم ذلك فان هناك بعض التفرد الذي ولد ويولد باستمرار احساسهم كأقلية لها مشاكلها . . »

وهذا الطريق الأخر الذي تجاذب الأقباط ، يعي أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية في أثارة التفرقة بين المسلمين والاقباط لضمان السيطرة ، ويرى في اسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطاني يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية . ولكن لا يبدو ان هذا الوعي قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للاسلام من دور في التصدي لهجمات الاستعمار ، ولا مدى ما للفكر الديني القبطي من دور كذلك . لذلك « فإن هـذا التيار قد تبني الافكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في شئون الدنيا والسياسة » .

ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقي مع سابقه في شدة القلق والحذر من الاسلام ، والرغبة في استبعاده سياسيا . ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعني استبعاد كل من الاسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة ازاء الديانتين ، فالحاصل

أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلي فقط. لان المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة ، والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها كعقيدة ، بينما الاسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها ، وابعاده عن ذلك مفقد له بعض جوهره . واذا كانت نشأت العلمانية في أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوي للكنيسة يمثل نتوءا في العقيدة نفسها .

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعاتها بأسس العقيدة الدينية المسيحية في نظرهم ، وذلك في صراعها ضد البابوية ، والفكر الديني القبطي لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقي فيما يعتبره صفاءه المسيحي الأول ، معطياً مالله لله وما لقيصر لقيصر . . ووفدت العلمانية مع ما وفد ، فلم تنتقص من الفكر المسيحي المصري شيئا ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الاسلامي . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوي الدين ، بل الطريق هو ايجاد صيغة المساواة والمشاركة في تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها ، والعمل على بعث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطني .

والحق ان الحذر من الاسلام السياسي أو كراهيته ، تيار مغترب وافد ، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثر من ابناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسي للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الاقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لان الاسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الاقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبد الناصر بالاخوان المسلمين في ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الامان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أي تواجد للاقباط على الساحة السياسية في المستوى القيادي » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الاسلامي ليس مصدر الامن للاقلية الدينية غير المسلمة ، انما مصدر الامن يتعلق بنظام الحكم ، أي بالديمقراطية وباقرار مبادىء المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فانه ينبغي الحذر من مقولة أن أمن القبطي وضمان وجوده السياسي والاجتماعي ، مرتبط باضعاف الاسلام أو بنفي اسلامية المسلم . لان وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغي تحاشيه ، لما يرتب من أضرار سياسية واجتماعية ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية المعيشة منذ غزت اوروبا بلادنا ، تفيد ان نفي اسلامية المسلم ، اي نفي انتماء المسلم الديني والحضاري والتاريخي ، لن ينجح - ان نجح - الا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى الا باستمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي ، وذلك لصالح الهيمنة

الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة الى نوع من القردة المهرة ، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتهاء ولا هوية . هذه الموجة القمينة وحدها بنفى اسلامية المسلم ستنفى حتما وبالضرورة قبطية القبطي . واذا كان المرام هو ضمان المساواة في السيادة ، لا مساواة في العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة في التقرير ، لا مشاركة في الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات في وجه طموحه المالي أو المهنى أو كمال حقه في المواطنة ، فهل يتمتع في بلاد المهجر الغربيّة بحقوق المواطنة، ولو بالقدر الذي تركه في بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل ان يصير فردا في جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أنانخلع من أرضه وقومه ، وانزرع في اصص جاليات المهاجر ، وأن استبقى تميزه بما انطبعت عليه تربيته الاولى في بيئته من طباع ، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز في الجيل المنحدر منه في ذراريه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين في ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها . بله ان يستعصي عليها أولادهم أولاد المهاجر .

واذا كانت الهجرة تنشيء مراكز بشرية في الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين في بلادهم ، الم يفقد المقيمون في بلدهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من انجب ابنائهم . ألن يفقدوهم تماما بعد جيل واحد .

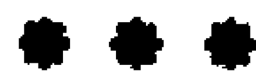
وبالمثل فان الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التي تقتحم في بلادنا الدور والرؤ وس ، هل ستبقى للقبطى في بلاده قبطية يطمئن اليها بضعف الاسلام ، ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها . ثم لما وفد الغزو الغربي ، أتركهم وترك كنيستهم في شأنها ، أم رؤ وا طعنة الرمح في الصدور ، ورؤ وا طوائف كاثولوكية وبروتستنتية تقتطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكري الى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدعها ، كل ذلك في قرن واحد . وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقفته حينا ، حركة الاستقلال الوطني المصري وبعد محاصرتها للنشاط التبشيري ، خاصة على عهد عبد الناصر .

وهل ثمة امل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلالها وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هي بين أهلها . ألم تفد الينا في ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتها فيما تطلب كنيسة القبط هذه .

وفي المقابل ، الا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤ رخ القبطي ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريرك الاقباط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطي ، يقول ساويرس « كتب (عمرو) الى عمال مصر كتابا يقول فيه : الموضع الذي فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله ، فليحضر آمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته

وسياسة طائفته . . » ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه (عمرو) أكرمه ، وقال لاصحابه : ان في جميع الكور التي ملكناها الى الآن ما رأيت رجلا يشبه هذا . . ثم التفتت عمرو اليه وقال له : جميع بيعك ورجالك أضبطهم ودبر أحوالهم » .

ويعلق الدكتور وليم قائلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والاسلام على أرض مصر . لم يكن سحقا . وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر . . كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر »(٨٣) . واذا كان هذا هو اللقاء الأول للاسلام الفاتح بمسيحية اقباط مصر . . فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفي نطاق رباط قومي وثيق .



بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الاسلامية . ويشيع بين الأقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشريعة لا تسوي غير المسلمين بالمسلمين في الحقوق والواجبات ، أي في المواطنة . وان الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين في تقرير شئون بلادهم . وان في الشريعة أحكاماً قاسية تتعلق بالحدود . وأن أصحاب الدعوة للشريعة الاسلامية لا يظهر في فكرهم ومسلكهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة في ظل الدولة القومية . ويغالي البعض متشبثا برفض النقاش أصلا في مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامي ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوهرا ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمي ، ومصدرا للصراع ولاثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهية . بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة في وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . . ما يستنفر البغضاء والشحناء والتعصب .

وقد أصاب الاب متي المسكين في قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب الا أن نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذي هو الله . . »

وغاية القول في هذا الموضوع في هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الاولية ترسم أساس وضع المسألة ، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها . وتنير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس في يده سيف ولا خنجر ، وانما كتاب يؤمن به ويستمد منه ـ فيما يستمد ـ موقفه الانساني الحميم . وقدرته على المودة والرحم ، وعلى مكافحة الاعداء . ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض . وعلى غير جفوة .

وبالنسبة للحذر من الشريعة الاسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . في صدد بيان الموقف الفكري للتيار الاسلامي من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة . . وفي البداية ينبغي تقرير ان من حق المواطن ان يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الأقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومي عامة والتيار الديني السياسي ، وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل .

وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الاقباط بوضع خاص فيه . وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل في اطاره ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفي الذي يغالي في رفض الشريعة الاسلامية ، أو رفض أي اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلي ، ويصدر في رفضه أو في دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة . فان هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته ، بما لا وجه معه للتكرار .

والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الاغلبية في التقرير ، وأي دعوة تتقلص في اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للامور والاشياء في اطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أي دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة اللذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية . وقد أشير من قبل في الفصل الخاص بدستور ١٩٢٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبي للاقباط ، وكان من أسباب الرفض انه تمثيل يحيل الأقلية الدينية الى أقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول ـ على عكس الأقليات السياسية ـ الى أغلبية .

وهنا يتعين الاشارة الى أمرين أساسيين، أن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر إلا حقه في المساواة والمشاركة ، وأي مواطن لا يملك لاخيه الا ضمان هذا الحق ، وأي مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك ما دمنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهي أمر شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم .

والامر الثاني أن رفض الشريعة الاسلامية ، لا يجري هنا ترجيحا لنظام قانوني أكثر اتصالا بالبيئة وأكثر ارتباطا بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجري ترجيحا لنظام قانوني لاتيني وفد ، وتقرر ، وكان غريبا عن نظم المعاملات المعمول بها ، ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاءمة ، لا وجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث ، لمجرد أن الأقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانوني للمعاملات يوازي نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومثقفو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الاب متي المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالامور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الارض » .

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعت الكنيسة الى السلطان الزمني « وزاغت وراء أموال الاغنياء وارتمت وراء اصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنيفة للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية في تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن . وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها[٨٤] .

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقديمه وتعليقه على كتاب « الدسقولية » اي تعاليم الرسل ، « وأول كل شيء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحي الذي يمتنع عن سن تنظيم وضعي للمجتمع ، تقوم على تنفيذه سلطة زمنية ، أنها تجعل السلطان المسيحي في المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج . . » ، « في كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحي . نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله . . »[٨٥] . كما ذكر في دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان ان الأنبا اناسيوس خاطب الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا وليس لك أن تقوم بعمل كنسي » .

ويذكر البر لحام « ليس في الانجيل تعليم سياسي أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية . أن السيد المسيح . . خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشىء ملكا سياسيالله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة ، ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاما ، ثم ان الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة . . »[٨٧] .

وقد سبقت الاشارة في الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، أنها لم تكن في تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافي للفكر المسيحي كما تتصوره في هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد في التراث الكنسي المصري ، الذي تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذي الفه الشيخ الصفي ابي الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر الميلادي ، والمعروف باسم المجموع الصفوي . وقد تضمن جزءين ، أولهما من اثنين

وعشرين بابا عن الاحكام الكنسية اي العبادات ، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الاحوال الشخصية والمعاملات .

وقد صرح في مقدمة الكتاب أن القصد من إيراده هو تسهيل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات في هذا المجال . ثم ذكر المبدأ المسيحي الاساسي «ولما كان القصد الاهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفصيل الامور السياسية في الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة في أحكام المقارضات والمشاركات . . وما ينهاهم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم معاملاته . . » . ثم أورد مأخذ أحكامه كلها، وهي في الغالب تتعلق بالجزء الأول من الكتاب الخاص بالعبادات، وبعضها مشكوك في صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، اذ ذكر أن بعض القوانين دخيل .

وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات أن غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة[٨٨] . وأكد في الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحي عن الفصل بين ما لله وما لقيصر .

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الاسلامي ومناهج فقهائه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها في سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس . والفرض والندب . وهو في الفصل الثالث والاربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد في وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الاسلامي عن « الاحكام السلطانية » وعن الولايات .

ومما ذكر في الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريرك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة في زمانه ، فأورد من الاصول في هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الاسلامي عن دلالات النص ومصادره وشروط الاجتهاد . ولعل الأمر يحتاج الى فضل بحث يدقق في تفصيل أحكام المعاملات في ضوء ما كان سائدا في مصر وقتها من نظام قانوني .

ومن الجدير بالذكر أنه في أبواب القصاص ، من الباب السابع والاربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقريبة يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيبة الغير ، أي من ذلك يستوجب قطع أنف الزاني فضلا عن التعويض . ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أنفه .

ومن العقوبات أيضا الضرب والنفي . وبالنسبة للسرقة ، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفي مع التعويض (أي الغرامة) . ومن يسرق بعصابة تقطع يده وأيدي معاونيه ، وتقطع اليد أيضا في سرقة البهائم من معسكر وفي السرقة على دفعات (أي حالة التكرار) وفي تزييف العملة . ومن ألقى نارا في مدينة أو قرية يحرق . وأثارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد في النفي .

ومن ذلك يبين ان العقوبات التي وردت في الكتاب القبطي شبه الوحيد الذي تكلم عن المعاملات والجرائم ، فقد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم ـ ما يصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف . ومبدأ العقاب بالايذاء البدني قائم فيه وايسر دلالات ذلك أن الايمان المسيحي لا يرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لا وجه للنعي على الشريعة الاسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعي حول العقاب البدني ، لا ينبغي أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم ، ولا يختص به مسيحي لوصف ديني يتصف به . ولا يحتج بقبطيته قبطي في مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدني .

* * *

واذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات . ومن ثم فهي لا تتضمن في هذا الشأن نظاما يوازي ايا من الانظمة القانونية أو يعارضه . واذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الديني أظهر في ايضاح هذه الدلالة . واذا كانت الشريعة الاسلامية لها مصدر ديني بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهها في التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . واذا كانت حسب استقراء أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون في تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الاسلامي في مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان . ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحه على العادات والاعراف قديما ، وامكان ذلك حديثا : "ان كان كذلك فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب ديني ، ما دام يكفل له حقه في المساواة والمشاركة . ولا يظهر وجه لعدم الاخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعي . بل لعله يكون اليه أقرب لأنه يشكل جزءاً من تاريخه القومي ، مصرياً كان هذا التاريخ او عربيا ، ولعله يطمئن الى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوحيه من العادات والاعراف ، في كل ما كان انتشر فيه من الامصار يقسمون لنا "[89] .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتي ، أن بونابرت في مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسي ، فعارضه أعضاء الديوان بالاجماع "بمن فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا"[89] .

وذكر بيولا كازيللي ، رجل القانون الايطالي الذي كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا في مصر ، « يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية فهي أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية »[٩٠] . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهي القوانين الفرنسية (اللاتينية) والانجليزية (السكسونية) والألمانية (الجرمانية) والشريعة الاسلامية .

أما عن موقف رجال الفقه الوضعي المصري المحدثين من الشريعة الاسلامية ، وعن نظرهم اليها لا من حيث المصدر الديني ، ولكن من حيث المستوى الفني فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري . ذكر في ١٩٣٤ في مقدمة كتابة الضخم عن « نظرية العقد » ، « علينا أولا أن نمصر الفقه ، فنجعله فقها مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا . . ففقهنا حتى اليوم لا يزال هو أيضا ، يحتله الاجنبي . والاحتلال هنا فرنسي . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنتا من أي احتلال آخر » ، ثم ذكر « اني لم اغفل الى جانب ذلك الشريعة الاسلامية ، شريعة الشرق ووحي الهامه . . فهي من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام ، يلتقي عندها الشرق والاسلام . . . حتى ليمتزجان ويصيران شيئاً واحداً . هذه هي الشريعة الاسلامية . لو وطئت أكنافها وعبدت سلبها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقهنا وفي قضائنا وفي تشريعنا »[٩١] .

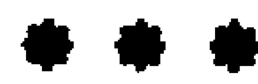
ثم كتب في مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحي الشريعة الاسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانوني الصحيح ، من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » . « أن الشريعة الاسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدراً للتقنين» . ولما رأس اللجنة التي أعدت مشروع القانون العراقي القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا تتسق وحاجات العصر »[٩٥] .

وفي ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاتة ، وهو قبطي وكان أستاذا جليلا في القانون المدني ، أعد رسالة الدكتوراة عن النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الاسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعـة الاسلامية كنوزا من الافكار والآراء والتصورات القانونية ، فاذا نحن أردنا الانتفاع بها ، يتحتم علينا أولا الوصول الى القواعد العامة التي تحكمها جميعاً . . »، « ثم أن الفقه الاسلامي قام وترعرع في مدى أجيال عديدة ، وساد في مختلف الاقطار التي جمعتها المدنية العربية ، تلك المدنية التي تركت آثار خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون ، فليس غريبا اذا أن يكون أثرها كذلك في ناحية التفكير القانوني . وفي الواقع قد ظهر هذا التفكير في أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمي » ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث . . عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه .

فاتحة عصر إحياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله في بلاد كانت مهدا له ومرتعا » . وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت ـ قديما وحديثا ـ في اثبات أن الشريعة الاسلامية مستمدة من القانون الروماني ، وأن الاساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات[٩٣] .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الاسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة[٩٤] .

وفي ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاتة « البلاد العربية في ابان حضارتها ، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة الاسلامية . والشريعة الاسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملاً لمختلف نواحي الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فاذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع الى هذا الينبوع ، لنغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر »[٩٥] .



للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة في هذه النقطة . أي صلة التراث الاسلامي بالتميز القومي لمصروالعرب .ولغيره خطوات في هذا الطريق. وهم ليسوا من التيار الاسلامي السياسي المعروف . سئل أنور عبد الملك في حديث له ، عن شعار العلمانية الذي يدعو له البعض كعلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يفضي اليه هذا العلاج من نفي للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فاجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية أم المجتمع الديني وأنما هو بدقة : المجتمع الطائفي أم المجتمع القومي الموحد . والمجتمع القومي الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الديني أو المنهج العلماني . . واذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كدرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية . . . » ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الاسلامية والعربية من التواجد على قدم المساواة في تشكيل وجه العلاقة ، وان « غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفي بعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي ، ان لم ترفرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم ، فهي كأن لم تكن . هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي » . ان الاسلام في أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل واطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة . . »[٩٦] . وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافي ، أي القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب ، والزاعم ان لا جودة الا في الغرب ، ولا تطور الا ويسير في دروب الغرب . . » وهؤلاء يقفون ضد بعث الاسلام السياسي « وهم في الواقع عملاء حضاريون للغرب . . »[٩٧] .

ويذكر الاستاذ منح الصلح عن الاسلام وحركة التحرر العربية ، أن الجماهير تعيش في اسلاميتها درجة من الصدق مع الاهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادىء القومية « فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر الا نفس مضمون حركة التحرر العربي . . ليست مهمة تعريب الجماهير ، بمعنى السعي الجاد لاخراجها من اسلاميتها . . . الا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون في طريق الثورة ، أما لكره دفين في نفوسهم للثورة نفسها ، وأما لتأثرهم بثقافة الاستعمار » .

وذكر أن فكرة الاحلاف الاسلامية التي دعت اليها الرجعية العربية والاستعمار في وقت ما ، لم تكن تآمرا على القومية فقط ، بل كانت تآمرا على الاسلام ، بسلبه دوره الحقيقي « كقوة ثورية دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية » . وأن صمود الشعوب ضد هذه الأحلاف حمى القومية وحمى الاسلام ، « أن الاسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هي محك الصدق في الاتجاه الاسلامي[٩٨] . ويذكر الاستاذ محمود حداد ، أنه اذا كان الاستعمار قد استخدم الرابطة الاسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومي أو الاتجاه التقدمي ، فقد استخدم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه القومي أو الاتجاه التقدمي ، فقد استخدم كلا من الرابطة القومية او الاتجاه التقدمي أحيانا أخرى ، وأنه ينتقل في استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الآخريين ، « أن العداء للاسلام هو عداء للتراثوللشخصيةالحضارية العربية وللجماهير الوطنية التي في كنفها تولد الثورة »[٩٩] .

وما يتعين ملاحظته في هذا السياق ، أن التيار الاسلامي اثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يمارى في ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجدد يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة يؤديها . ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء في مواجهة مشاكل كثيفة محدقة ، وفي مواجهة غزوات عديدة متحققة ، في كل من مجالات السياسةوالاقتصاد والفكر .

ومن جهة أخرى فان العنصر الذي يثيره في النفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتماء وانكار الذات ، في ظروف يبدو فيها اخطر ما يواجه الرجال ، هو ما اعترى انتماءهم الوطني والقومي والحضاري والفكري،ما اعترى ذلك من خلل وخفوت، وما اعترى توجهاتهم من شعور بالضياع ومن الهرولة وراء الحسيات . وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعي ، وتنكرنا لكل ما في ماضينا ، وصار الماضي متروكا مهانا ، واستوعب المستقبل في نماذج الحضارة الغربية . صار الماضي بكل شخوصه ورموزه مجالا للهزء والسخرية ، يفترس نهشا بالانياب والأظلاف ، فعل الكلاب بالجيف . ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع ايلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضاري ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد . صارت الحقيقة لا في حضارة الغرب فقط ، ولكن في شخوص هذه

الحضارة ورموزها وفي أي مظهر من مظاهرها. وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للمرء حاجة في أن يصلح بيته، ما دام يجد نماذج جاهزة تأتيه، ولم يعد بالبعض حاجة حتى الى أن يبني لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، ما دام يستطيع الهجرة والسكن هناك في المهجر . لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهي أن ينقله الى قومه . بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمي له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتميزه .

أن المحارب ان افتقد الباعث المعنوي للقتال ، ان افتقد معنى الجهاد أو الكفاح ، صار مرتزقا ، يقاتل لاشباع حسياته . وكذلك الحال بالنسبة لاي مهني او عامل ، ان افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها في نطاق انتماء ما ، صار مرتزقا أيا كانت ملكاته وكفاياته . حتى التعليم صار من أهم اهدافه لابناء الوطن وتقويم الجماعة ودفع المضار عنها ، بل صار هدفه اعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل في أي مكان ، أي تمكنه من الهجرة اي خدمة الآخرين من أي جماعة . وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول ، وتربى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمي . وصار مثل الجناح الذي يقدم للناشئة من ابنائنا ، لا من بنى حجرا في بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أوخبرته في مؤسسات المهاجر . وصار معنى العزة الوطنية لا أن نبني على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفاياتنا بالخارج . صار الشاطىء الآخر ، شاطىء الغربة هو الأمل والحلم ،وما في شاطئنا اما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان ، وأما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، واذا كان التقليد هو الغاية والهدف ، فلما لا يذهب الانسان الى الاصل ويترك الخرائب والتقليد .

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى ، عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادي المشبع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال او غيرهما ، تتوارى على الألسن خجلا ، وتتبجح القيمة المادية المبتذلة للعائد الحسي السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة . وبناء الجيش مثلا الذي كان مطلبا عزيزا على المصريين في كل انتفاضاتهم الثورية ، بحسبانه درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيرا لنفقته وصرفا لها في اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال ، الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذاالميزان ، « واكلبياه ما كنت احسب انك تباع ، ليشرب القوم بثمنك لبنا » .

أقول ، لا يضمن أحد لأحد في هذا البلد شيئا ، الا حقه في المساواة السياسية والاجتماعية ، والا حقه في المشاركة والا المودة والرحم . أما حجم الاشباع الحسي للحاجيات أو الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق

وطويل . وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك احد أن يضمنه لاخيه ولا لنفسه . وليس من عاصم الا الانتهاء وانكار الذات . كيف يتأتى ذلك بغير اسلاميه المسلم وقبطية القبطي معا ، يتوحدان مندمجين في وطن واحد على أرض واحدة .

أن المساواة تعني الاتحاد ، وهي تتضمن المشاركة . وهما من أوضاع المواطنة . وتقرير المساواة حل دستوري ، وهي في الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكري على أسـس وطنية وقومية جامعة في اطار الاهداف العليا للمجتمع ، في تصديه لاعدائه وفي تحقيقه لنهضته . فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوي الأديان في اطار المواطنة . والتاريخ القبطي يمثل حقبة من التاريخ المصري الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطي العصر الاسلامي ، فلا يوجد ما يتنافى مع الاسلام في تقرير بطولات هذا العصر ،وما كان فيه من رجال عظام مثل أثنا سيوس ، ومن حركات شعبية مجيدة هي مصدر فخار واعتزاز لمصر والمصريين .

ونحن في هذا كله لا نبني شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم ، انما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفي طريق عبدوه قبلنا . وليس الا أن تجري الممارسة قدما على منوالها . وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسقيها ويحفظها من الضمور ، وهي بذلك تنعش التطبيق وتؤازره . ونذكر قول الشيخ البنا ان الاسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينيـة ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط » . وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما في الحضارة الاسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطي وما فيه من مجد وعزة . وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا والا يسمحوا لافراد بتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها .

لم تبن وحدة مصر في ١٩١٩ بنفي الهلال أو الصليب . بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب ، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية . ونحن لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود . وجود حي قوي . وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة في الوطن ، والتواد والتحاب في العيش . والتزاور في الدور ، والتجاور في القبور .

تم بحمد الله رب العالمين ،،،

طارق البشري

المراجع

(١) بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية ، أبو الأعلا المودودي ، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، ص ١ - ١٦ .

(٢) حتمية الحل الاسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف جنت على متنا ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) حتمية الحل الاسلامي ، المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤) حتمية الحل الاسلامي ، المرجع السابق ص ١٣٨ .

(٥) حتمية الحل الاسلامي ، المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١ .

(٦) حتمية الحل الاسلامي ، المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٧) حتمية الحل الاسلامي الدكتور يوسف القرضاوي ، الجزء الثاني ، الحل الاسلامي فريضة وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ - ١٦٣ .

(٨) من هنا نعلم ، الشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ - ٥٥ .

(٩) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(١٠) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(١١) حقيقة القومية العربية واسطورة البعث العربي ، الشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ - ١٢ .

(١٢) حقيقة القومية العربية .. المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٣ .

(١٣) حتمية الحل الاسلامي .. المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦١ .

(١٤) مذكرات السلطان عبدالحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ - ٦٦ .

(١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عشماوي ، ص ١٢٥ - ١٢٧ . (وهو كتاب لم يتح لي قراءته كاملا . وقد ارسل لي صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .

(١٦) حوار مع الأجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ - ١٦ .

(١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(١٨) حوار مع الأجيال المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ ، ٤٠ - ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ - ٨١ - ٨٢ .

(١٩) من أين نبدأ (رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا نعلم) الشيخ عبد المتعال الصعيدي من ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢٠) من أين نبدأ ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الغزالي في الرأي الذي ينتقده ، الى كتاب د .

علي حسني الخربوطلي « القومية العربية من الفجر الى الظهر » والى د . عبد الحميد البزاز ، والى الاساتذة أحمد بهاءالدين ولطفي الخولي ومحمد مندور وأنيس منصور .

(٢٢) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ١٠ ـ ١١ .

(٢٣) العروبة اولا . . ساطع الحصري ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٥ ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٢٤) محاضرات عن القومية العربية . . تاريخها وقوامها ومراميها ، الأمير مصطفى الشهابي ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ ، ص ١٣ ، ٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٢٥) القومية العربية . . فكرتها . تطورها ، نشأتها ، الدكتور حازم زكي نسيبه ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

(٢٦) منهاج الفصل لدروس العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما هي عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غربال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .

(٢٧) الحركة السياسية في مصر . . ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ ، طارق البشري . الهيئة العامة للكتاب العربي ١٩٧٢ ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ـ ٤١ . القومية العربية ودور التربية في تحقيقها .

(٢٨) الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكاتب العربي ١٩٦٧ ص ٣٧ ـ ٣٨ ـ ٣٩ ـ ٤٠ ـ ٤١ .

(٢٩) القومية العربية . . ودور المرجع السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ـ ٧٧ .

(٣٠) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق ، ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ـ ٤٧

(٣١) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(٣٢) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .

(٣٣) في ظلال القرآن ، سيد قطب ، المجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤

(٣٤) مقال « قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها » الدكتور محمد فتحي عثمان . مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادي عشر (يولية ـ سبتمبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ ـ ٨٧ .

(٣٥) مقال « قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الاسلامي المعاصر » ، د . محمد فتحي عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (ابريل ـ يونية ١٩٧٦) ، ص ١٠٧ ـ ١١٣ .

(٣٦) التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام ، الشيخ محمد الغزالي ، ص ٤٠ ـ ٤٢ ، ٧٦ ، ٧٧ .

(٣٧) من هنا نعلم . . المرجع السابق ، ص ١١٨ ـ ١٢٠ .

(٣٨) التعصب والتسامح . . المرجع السابق ، ص ٤٨ ـ ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٥٧

(٣٩) من هنا نعلم . . المرجع السابق ص ١٢١ ـ ١٢٣ ـ ١٢٧ ـ ١٣٣ .

(٤٠) معركة الاسلام والرأسمالية ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥١ الطبعة الاولى ، ص ١١٤ ـ ١١٨ .

(٤١) شبهات حول الاسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٧٦ ـ ١٨٢ .

(٤٢) غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوي ، القاهرة ١٩٧٧ . ص ٧ ، ٩ ـ ٢١ .

(٤٣) غير المسلمين . . المرجع السابق ، ص ٣٠ ـ ٤٣ ـ ٦٠ .

(٤٤) غير المسلمين . . المرجع السابق ، ص ٤٦ ـ ٥٢ .

(٤٥) حتمية الحل الاسلامي . . الجزء الثاني . . المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤٦) غير المسلمين . . المرجع السابق ـ ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٤٧) من أين نبدأ . . المرجع السابق ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم . . المرجع السابق ، ص ١٢٢ ـ ١٢٥ .

(٤٩) قلب آخر لأجل الزعيم . . المرجع السابق ، ص ١٣١ ـ ١٣٣ .

(٥٠) أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث . . مظاهرها ـ اسبابها ـ علاجها . الدكتور عبد الحميد متولي الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ ـ ٧١ .

(٥١) أزمة الفكر . المرجع السابق ، ص ١٢ ـ ١١٣ .

(٥٢) أزمة الفكر . . المرجع السابق ، ص ٩٢ ـ ٩٣ ، ١٦٣ ـ ١٦٥ أنظر ايضا تعليق الدكتور محمد فتحي عثمان على هذا الكتاب في مجلة المسلم المعاصر . العدد الخامس (يناير مارس ١٩٧٦) ص ١٣٧ . . الخ .

(٥٣) بحوث اسلامية ، الدكتور عبد الحميد متولي ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثاني عن الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص ٣١ ـ ٤٨ .

يراجع أيضا كتاب « مبادىء نظام الحكم في الاسلام . . مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة » ، للدكتور متولي أيضا ، الطبعة الرابعة ديسمبر ١٩٧٨ ، ٣٩٢ ـ ٤٠٦ . وفيه بعض التفصيل حول تغير الفتوى بتغير الظروف .

(٥٤) ماركسية القرن العشرين ، روجيه جارودي ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب بيروت ١٩٦٧ ـ ص ٥٩ .

(٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، راجعه الدكتور محمد فهمي السرجاني مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ، المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(٥٨) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق ، ص ٣١ ـ ٣٤ ، ٣٧ . . الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق ، ص ٧٢ ـ ٧٤ .

(٦٠) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق ، ص ٧٨ ـ ٨١ .

(٦١) اسرائيل في رأي المسيحية ، محاضرة القاها نيافة الانبا شنودة اسقف التعليم بالكنيسة القبطية الارثوذكسية ، بدار نقابة الصحفيين في ٢٦ يونيه ١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ ـ ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ ـ ٤٧ ـ ٧٧ .

(٦٢) المسيحية واسرائيل ، كلمة البابا شنودة في نقابة الصحفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ ـ ١٢ ، ٢١ ـ ٢٤ .

(٦٣) اسرائيل في الميزان من منظار مسيحى ، الانبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم اسرائيل السبعة . . الكنيسةوحقوق شعب فلسطين . . الرد على مزاعم اسرائيل السبعة ، الأنبا غريغوريوس اسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي ، القاهرة في أكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت في صحية الأنوار البيروتية في ١٣ تشرين الثاني ١٩٧٤) .

(٦٥) اسرائيل حقيقتها ومستقبلها ، الأنبا يؤانس أسقف كرسي الغربية ، محاضرة ألقاها في ٢٢ اكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٧ . . الخ ، ٢٩ .

(٦٦) الكنيسة ومزاعم اسرائيل . . المرجع السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٦٧) الكنيسة في رأي المسيحية . . المرجع السابق ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

(٦٨) وثائق للتاريخ . . الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الاوسط ، بقلم الانبا غريغوريوس من منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا وا لثقافة القبطية والبحث العلمي ، اكتوبر ١٩٧٠ ، ص ١٥ ـ ٢١ .

(٦٩) وثائق للتاريخ . . المرجع السابق .

(٧٠) ما وراء خط النار . . القوى المعنوية والالهامات المنبعثة من المعركة الأخيرة ، بيت التكريس بحلوان ، يوليه ١٩٦٧ ، ص ٥ ـ ٧ ـ ١٢ ـ ١٦ ـ ٢٥ .

(٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الأب متي المسكين (دير القديس أنبا مقار ـ برية شبهيت) ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ ـ ٤٢ ، ٤٧ .

(٧٢) مقال « موقع أقباط مصر على الساحة السياسية»، الدكتور ميلاد حنا ، مجلة دراسات عربية البيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٧٣) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ، الأستاذ مريت بطرس غالي مجلة السياسة الدولية القاهرية ، العدد ٣٦ ، في ابريل ١٩٧٤ .

(٧٤) A Lanely Minority , The Modern Story of Egypt's Copts ,Edwar Waken , New York 1963 , P . 75 , 80 .

(٧٥) A Lonely Minority PP . 116 , 117 , 123 .

(٧٦) A Lonely Minority , P . 129 .

(٧٧) A Lonety Minority , PP . 172 .

(٧٨) الطائفية والتعصب ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - برية شيهيت) ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ ، ٧ .

(٧٩) صحيفة الأخبار ، مقال للأستاذ موسى صبري ، ١٣ ابريل ١٩٨٠ .

(٨٠) يراجع مقال الدكتورميلادحنا السابق الاشارة اليه ، وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط يقدر عدد أقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة ، واستنادهم في هذا التقدير ، أن هذا الرقم ورد على لسان الرئيس الامريكي جيمي كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة . فبدأ لهؤلاء أن كلمة كارتر تصلح سندا لاحصاء . ويذكر الدكتور ميلاد ان قامت محاولة من جانب بعض الأقباط لاجراء احصاء للقبط ، ردا على الإحصاء الرسمي ، ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار .

(٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ - ٦٢ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين . . المرجع السابق ، ص ٦٣ - ٦٨ .

(٨٣) الحوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين . . المرجع السابق ، (عن «الكنيسة والدولة » سبق نشرها في ١٩٦٣) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٣٠ .

(٨٥) الدسقولية . . تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .

(٨٦) الحوار بين الأديان . . المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٨٧) العدالة في المسيحية والاسلام ، محاضرات الندوة ، السنة العشرون النشرة ١١ - ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر) ، مقال « العدالة السياسية في المسيحية » ، ؛ البر الحام .

(٨٨) المجموع الصفوي . . كتاب القوانين الذي جمعه الشيخ الصفي العالم ابن العسال ، اعتنى بنشره وشرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير الى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوسي عوض الطبعة الاولى ص ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصري الحديث . . الفكر السياسي والاجتماعي ، الدكتور لويس عوض ، كتاب الهلال ابريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٩٠) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات . . من الفقه الاسلامي ، عبد الحليم الجندي ، طبعة ١٩٧٣ ص ٧٦ (نقلا عن مجلة مصر العصرية السنة الثانية عشر ص ١٩٥) .

(٩١) نظرية العقد ، الدكتور عبد الرازق السنهوري ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص و - ح .

(٩٢) نحو تقنين جديد . . المرجع السابق ، ص ٩٠ - ٩١ .

(٩٣) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الاسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت في ٢٤ مايو ١٩٣٦) ص ٥٩ ، ٦٧) .

(٩٤) نشرت في مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .

(٩٥) الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحاتة ، معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ - ٦ .

(٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادي الثقافي العربي ببيروت ، نيسان (ابريل) ١٩٧٣ .

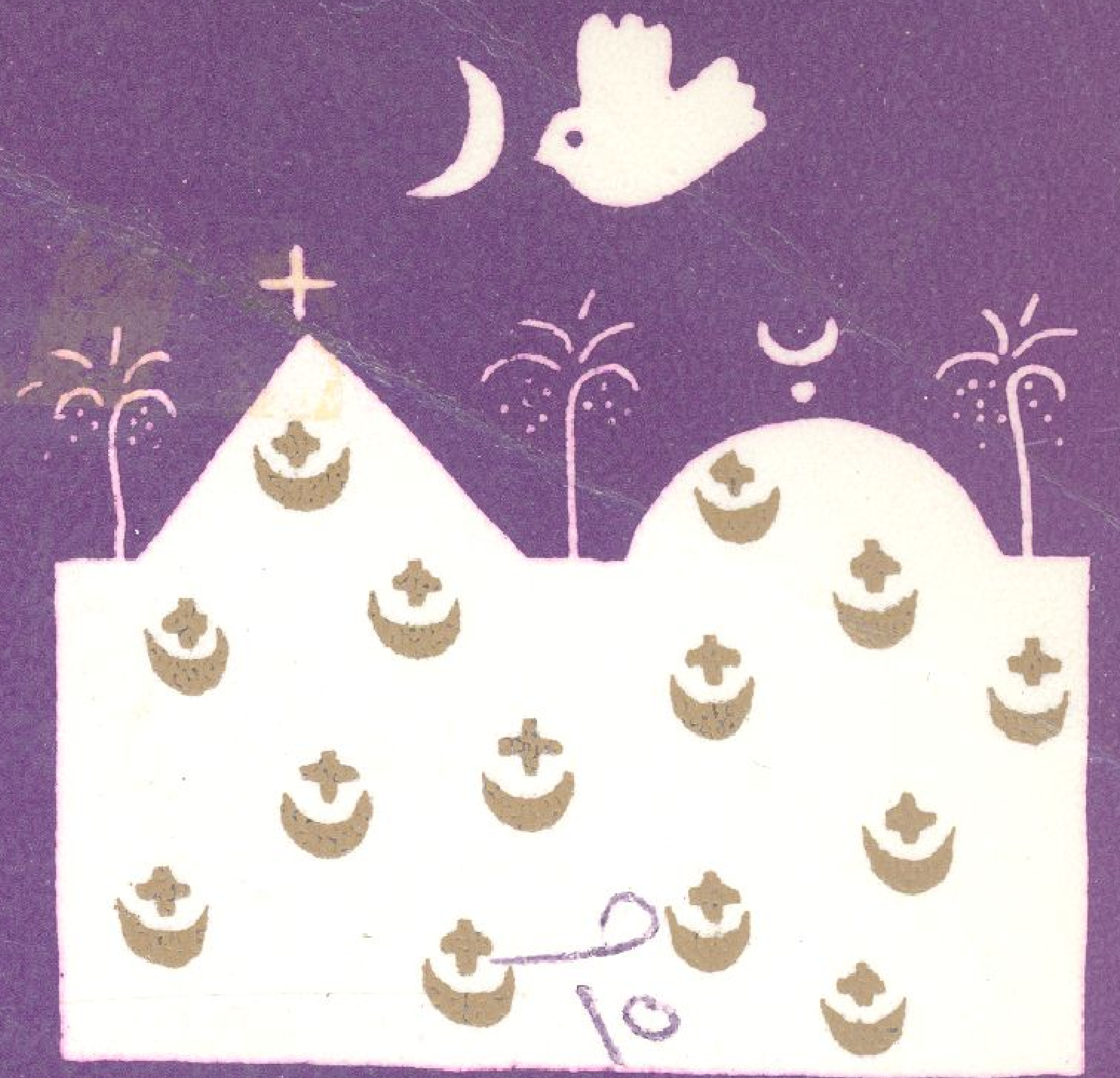
(٩٧) « مقال) النهضة الحضارية : الدكتور انور عبدالملك ، مجلة قضايا عربية ببيروت ، ابريل ١٩٧٤ .
(٩٨) مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الآداب ببيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .
مقال « الاسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منح الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
(٩٩) مقال « الاسلام والشخصية الحضارية العربية . . والاستعمار الثقافي » ، الاستاذ محمود حداد ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
(٩٨) مقال « الاسلام وحركة التحرر العربية » ، الاستاذ منح الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ .
مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الآداب ببيروت العدد الخامس ، مايو ١٩٧٤ .

الفهرس

رقم الايداع ١٦٥٨/٨٨م
الترقيم الدولى . ٢ - ١٦٢ - ١٤٨ - ٩٧٧

مطابع الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقياً : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقياً : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE



المسلمون والأقباط

فى بدايات القرن العشرين ، اشتد ساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطانى ، سيما بعد حادث دنشواى . ونما النشاط السياسى وظهرت الأحزاب المصرية ، حزب الأمة والحزب الوطنى وحزب الإصلاح على المبادئ الدستورية . ومع هذا النمو ، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والأقباط .

وقد كانت السياسة البريطانية تطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصب الدينى ورميها بتهمة التخلف والمعاداة للمسيحية . وكان مجمل القصد من ذلك إيجاد التبرير المعنوى لبقاء احتلال مصر . وهو زعم لا صحة له .

وهذه الدراسة تتعلق بدراسة مسألة المسلمين والأقباط فى إطار الوعاء الحاكم للمسألة ، وهو الجامعة السياسية ، دينية هى أم قومية . وتتبع التطور التاريخى لهذه الجامعة ، من بداية القرن وحتى يومنا هذا ، من حيث كونها حركة ، لا من حيث كونها صياغات فكرية .

ونحن هنا لا نبحث عن صيغة ثناء ولكن عن صيغة وجود ، وجود حى قوى ، وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة فى الوطن ، والتواد والتحاب فى العيش ، والتزاور فى الدور ، والتجاور فى القبور .

© دار الشروق
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسنى - ت ٧٧٤٥٧٨ / ٧٧٤٨١٤
بيروت : ص . ب : ٨٠٦٤ - ت ٣١٥٨٥٩ / ٨١٧٣١٢